MÜNCHENER
THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

10. Jahrgang 1959 Heft 1

Vom Gesetz zur Freiheit

Von Joseph Pascher, München

»Angesichts der starken Änderung in der Arbeitszeit und der Stunden öffentlichen Dienstes sowie der Umgestaltung des gesamten Lebens« hat Papst Pius XII. unter dem 19. März 1957 eine grundlegende Änderung des Nüchternheitsgebotes vor der hl. Kommunion verfügt. Kern der ganzen Neuerung ist, daß künftig nicht mehr Mitternacht Ausgangspunkt für die Zeitspanne des Gebotes ist, sondern eine genau festgelegte Frist vor dem Beginn der hl. Messe für den zelebrierenden Priester, vor dem Empfang der hl. Kommunion für alle anderen Kommunikanten.

Auf die Bestimmungen selbst soll mit ihren Einzelheiten hier nicht eingegangen werden, sondern nur auf die sehr wichtige und aufschlußreiche Mahnung des Papstes: »Herzlich ermahnen wir jedoch die Priester und Gläubigen, sofern es ihnen möglich ist, die altehrwürdige Form der Nüchternheit vor der Messe oder der hl. Kommunion beizubehalten«. Das ist für den Sinn der neuen Regelung höchst aufschlußreich. Was geändert wird, ist die gesetzliche Bestimmung. Aber – und das ist bedeutsam – diese Änderung des Gesetzes besteht nicht einfach darin, daß ein Gesetz durch ein anderes, leichteres abgelöst wird. Hinter dem alten wie dem neuen taucht vielmehr eine andere Schicht auf, das Ideal, das jenseits und ohne Rücksicht auf die Bestimmungen und ihre Wandelbarkeit ihnen zugrunde liegt.

Angesichts der Mahnung des Papstes wird es nicht ohne Nutzen sein, die ideale Sinngebung der eucharistischen Nüchternheit aus altehrwürdiger Vergangenheit zu erheben.

Der amtliche sprachliche Ausdruck für die Nüchternheit vor dem Kommunionempfang ist »ieiunium eucharisticum«, »eucharistisches Fasten«. In der Tat muß man das Nüchternheitsgesetz heute so verstehen. Unsere Nüchternheit ist darum auch getragen von all den tiefen Beweggründen, die hinter dem Fasten der Kirche überhaupt stecken.

Nur einige von ihnen sollen hier angedeutet werden:

Das Fasten dient der Sühne der Sünden und der Reinigung der Seele. Es ist Buße. In der alten Bußpraxis spielt es eine große Rolle. Ja, im christlichen Leben überhaupt konnte man ohne diesen Weg der Reinigung nicht auskommen. Nicht umsonst fastete die Kirche der ältesten Zeit wenigstens an den Mittwochen und

Freitagen (vgl. Didache c. 8,1). Darum mußte Fasten immer dann nahe liegen, wenn besonders heilige Handlungen zu vollziehen waren, die eine besondere Reinheit vor Gott verlangten! So schreibt schon die Didache vor: »Vor der Taufe soll fasten der Taufende, der Täufling und, wer sonst kann« (c. 7,4). Wie hätte es dann aber möglich sein sollen, daß man ohne diesen Weg der Reinigung den Leib und das Blut des Herrn empfing?

Die Sünde erschien der alten Kirche noch sehr viel konkreter als uns. In ihr offenbarte sich dämonische Macht. Auch für den Kampf gegen den bösen Geist galt das Fasten als alt bewährte Vorbereitung. Die sozusagen exorzistische Kraft des Fastens war nicht der letzte Grund, warum das Fasten eine so große Rolle in der Vorbereitung auf die Taufe spielte. Der Exorzist war auf diesen Weg gewiesen durch das Evangelium: »Diese Art wird nur durch Beten und Fasten ausgetrieben« (Mt 17,20).

In enger Verbindung mit der exorzistischen Bedeutung des Fastens stand die Überzeugung, daß durch das Fasten die Mitteilung des Heiligen Geistes vorbereitet werde. Durch die Enthaltung wird der Geist des Menschen geistförmiger und dem göttlichen Geist verwandt. Der Geist Gottes tritt in eine solche Seele ein. In der Apostelgeschichte spielt das Fasten eine große Rolle bei der Aussendung des Barnabas und Saulus: »Während sie Gottesdienst hielten und fasteten, erging das Wort des Heiligen Geistes: Sondert mir den Barnabas und Saulus für die Aufgabe aus, zu der ich sie berufen habe. Da fasteten sie, beteten, legten ihnen die Hände auf und entließen sie« (Apg 13,2.3).

All dies mochte gerade für die Eucharistie zum Fasten mahnen, am tiefsten aber die sublimste aller Deutungen, die Leo I. so formuliert hat: Er begründet das große 40tägige Fasten mit dem Hinweis auf Passion und Herrlichkeit Christi. Deswegen legt uns apostolische Überlieferung vor Ostern das große Fasten auf, damit wir »durch die gemeinsame Teilnahme am Kreuz Christi etwas in dem tun, was er um unseretwillen gewirkt hat. Sagt doch der Apostel: ›Wenn wir mit leiden, werden wir mit verherrlicht‹ (Röm 8,17). Gewiß und sicher ist die Hoffnung verheißener Seligkeit, wo da ist Teilnahme am Leiden des Herrn« (serm. 47,1; ML 54,295). Wenn aber Leidensgemeinschaft mit Christus, dem Willigen in Gnaden geschenkt, der Sinn des Fastens ist, dann muß dieses Mysterium des Fastens – in der römischen Liturgie so oft ›sacramentum‹ genannt – einen tiefen Bezug haben zu jenen 7 heiligen Zeichen, in denen das Kreuz, Gnade und Herrlichkeit wirkend, sichtbar wird. Vor allem gehört es zu dem Sakrament, in dem das Todesopfer Christi unter uns gegenwärtig gesetzt wird, »in quo Christus sumitur, recolitur memoria passionis eius« (Ant. ›O sacrum convivium‹). Das Fasten ist eine Form des Eingehens in das Geheimnis des heilbringenden Todes, ein Tun, von dem wir hoffen, daß es von Gott aus Gnade in der Einheit mit dem Tod des Erlösers angenommen wird.

So einleuchtend nun auch die Motivierung des eucharistischen Fastens ist, so schwierig ist es auf der anderen Seite, eine solche Praxis mit der altkirchlichen Auffassung zu vereinbaren. Eucharistie feierte man zunächst nur am Sonntag. Der Sonntag war aber in alter Zeit mit dem Fasten unverträglich, und zwar wegen seines österlichen Charakters. Noch Epiphanius bezeugt, daß während der österlichen Zeit sogar das Stationsfasten am Mittwoch und Freitag ausfiel und die gottesdienstliche Versammlung »wie am Herrentag« morgens und nicht erst um die neunte Stunde (Expositio fidei, 22; PG 42,828) stattfand. Das offenbare Motiv dieser Regelung ist das Verbot des Fastens in der österlichen Zeit. Epiphanius sagt es auch ausdrücklich: »Das ganze Jahr hindurch wird in der gleichen Katho-

lischen Kirche das Fasten am Mittwoch und Freitag bis zur neunten Stunde beobachtet, ausgenommen allein während der ganzen Pentekoste der fünfzig Tage, an denen keine Kniebeugungen gemacht werden noch Fasten vorgeschrieben ist« (a. a. O.). Angesichts dieser Praxis muß man fragen, wie denn am Sonntag und in der Pentekoste ein Fasten vor der Eucharistie angenommen werden kann.

Das heißt nun natürlich nicht, daß man keine Nüchternheit vor der hl. Kommunion gekannt habe. Nur hat man sie kaum als Fasten verstanden. Der erste sichere Zeuge für die Nüchternheitspraxis ist der hl. Augustinus: »Das hat dem Heiligen Geist gefallen, daß zu Ehren eines so großen Geheimnisses in den Mund des Christen vor anderer Speise der Leib des Christus eingehe« (Ep. 54,8; CSEL 34,166 s.). Eine Ausnahme kann nur am Gründonnerstag geduldet werden (a. a. O. 9; p. 168). Man sieht, daß nicht die üblichen Fastenmotive zur Begründung der Nüchternheit gebraucht werden, sondern einzig der Gedanke, daß die heilige Speise zuerst genossen werde, weil es der Würde des Sakramentes so entspricht. Gemeint ist sicher eine Nüchternheit vom Beginn des Tages an. Die hl. Eucharistie soll die erste Speise dieses bestimmten Tages sein.

So gesehen berührt sich der Beweggrund des Augustinus eng mit einer vielberufenen Bemerkung Tertullians in der Schrift an seine Gattin: »Wird der (sc. heidnische) Gatte nicht wissen, was du heimlich vor jeder Speise kostest?« (ad Uxorem II,5,2 »CChr Tert. I,389). Sollte dieser Satz darauf hinweisen, daß der Christ in der Frühe zuerst das eucharistische Brot genieße, so liegt doch nicht der Gedanke des Fastens vor, sondern ähnlich wie bei Augustinus ein Brauch der Ehrfurcht, die der Eucharistie den Vortritt vor jeder anderen Speise sichern wollte. Der Text ließe jedoch auch die Deutung zu, die Eucharistie werde überhaupt vor jedem Essen genommen, und sie solle das Mahl heilsam machen. Für diese Idee spricht ein etwa gleichzeitiger Beleg aus der »Apostolischen Überlieferung« des Hippolyt. Der Christ beginnt den Tag mit Gebet. Gibt es eine Katechese, so begibt er sich dahin. In diesem Zusammenhang des Tagesbeginnes heißt es dann: »Jeder Gläubige eile, bevor er irgend etwas anderes genießt, die Eucharistie zu empfangen. Denn wenn er sie im Glauben nimmt, so kann ihm danach nichts schaden, auch wenn ihm irgend etwas Tödliches gereicht wird« (Botte, 66 s.). Hier ist zwar das Motiv der Ehrfurcht nicht gerade ausgeschaltet. Aber der Blick hat sich auf die wunderbare Heilkraft der heiligen Speise verlagert. Möglicher Weise will Hippolyt, daß die Eucharistie jeder Mahlzeit vorausgehe. Der Zusammenhang scheint aber mehr darauf hinzudeuten, daß es sich um eine Vorschrift für den Morgen handelt. Von einer Priorität um der Würde willen ist jedoch nicht die Rede.

Wie immer man die beiden Zeugnisse aus dem Anfang des 3. Jh. deuten mag, auf keinen Fall geht es um ein Fasten, das am Sonntag und in der Pentekoste sowieso ausgeschlossen ist. Infolgedessen kann auch von einer Befristung dieser »Nüchternheit«, wie später, nicht die Rede sein. Der Wandel im Verständnis der Nüchternheit kommt von einer anderen Seite, und zwar von der Verbindung der Eucharistie mit dem Stationsfasten am Mittwoch und Freitag.

Das Fasten an Mittwoch und Freitag ist in der Kirche uralt, schon in der »Lehre der zwölf Apostel« (c. 8) vorgeschrieben und wohl unter Verschiebung der Tage von dem Fasten der Synagoge am Montag und Donnerstag abgeleitet worden. (vgl. Joh. Schümmer, Die altchristliche Fastenpraxis. Münster 1933). Wie in der Synagoge war mit diesem Fasten ein Gottesdienst verbunden. Ursprünglich war das nicht die Eucharistie, die ja dem Sonntag vorbehalten war. Der Übergang ist jedoch schon im 4. Jh. nachweisbar.

Die aquitanische Pilgerin, die Ende des 4. Jh. von der Liturgie in Jerusalem berichtet, erzählt: »An den Tagen der Quadragesima geht man, wie ich oben gesagt habe, am Mittwoch zur neunten Stunde nach Sion, wie es das ganze Jahr hindurch Brauch ist, und es geschieht alles, was der Gewohnheit nach zur neunten Stunde getan wird, außer dem Opfer (praeter oblatio)« (27, 6; CSEL 39, 79). Später heißt es dann, am Freitag werde es wie mittwochs gehalten. Aus der Bemerkung, in der Fastenzeit werde die oblatio ausgelassen, kann man mit Sicherheit schließen, daß sie im Lauf des Jahres üblich war. Aus der beiläufigen Art, wie das erwähnt wird, scheint weiter hervorzugehen, daß man auch in der Heimat der Pilgerin am Mittwoch und Freitag das Fasten um die neunte Stunde mit der Eucharistiefeier abschloß. Daß außer am Sonntag auch am Mittwoch und Freitag eine Eucharistiefeier stattfand, bezeugt für Syrien etwa um die gleiche Zeit Severian von Gabala († 408): »Ist nicht an jedem Sonntag Pascha für die Kirche? Wird etwa an jenem Feste (sc. an Pascha) irgend eine neue Opfergabe dargebracht? Ist jenes etwa eine andere Schlachtung und dieses eine andere? Ist etwa die Feier der Mysterien anders an Pascha und anders an Sonntagen und am Mittwoch und am Freitag? Sooft du das Gedächtnis des Leidens Christi feierst, feierst du Pascha« (nach Schümmer, Fastenpraxis, 114, Vgl. dort weitere Belege).

Daran lag es ja im Grunde, daß die Eucharistiefeier sonntags gehalten wurde, weil sie ein Paschakult war. Mit dem Paschagedanken war aber unlöslich das vorausgehende Fasten verbunden, das große Fasten, das eigentliche. So ist es vielleicht nicht ausgeschlossen, daß umgekehrt das Stationsfasten das eucharistische Pascha anzog und daß darum der Gebetsgottesdienst am Mittwoch und Freitag durch die Eucharistie ersetzt wurde. Wie dem aber auch sei, jedenfalls ging nunmehr der Feier des Opfers und der Kommunion ein Fasten von Mitternacht an voraus. Hier dürfte der Grund für die Wandlung des Gedankens liegen. Aus der Nüchternheit wurde Fasten, vielleicht eine Art von Paschafasten mit all der Fülle von Motiven, die oben angedeutet wurde. In diesem Sinn war denn die Nüchternheit auch zu begrenzen. Sie begann mit dem Tag, und die Eucharistie mußte die erste Speise des Tages sein.

In dem Bericht der aquitanischen Pilgerin ist es bezeichnend, daß in der Quadragesima am Mittwoch und Freitag die sonst zur neunten Stunde übliche Eucharistiefeier ausfiel. Nach altem Brauch beendete der Empfang der hl. Kommunion das Fasten des Tages. Sollte aber das Fasten ganztägig sein, dann durfte mithin eine Messe nicht stattfinden. Durchgesetzt hat sich diese Handhabung des Fastens nicht. Das eigentliche Fasten geht heute unabhängig vom eucharistischen. Der Genuß des Leibes Christi bricht das Fasten nicht. Man kann also auch in der Quadragesima die hl. Messe feiern. Andererseits kann man am Sonntag, der kein Fasten zuläßt die eucharistische Nüchternheit beobachten.

Ist es der Seelsorge ein wirkliches Anliegen, der mahnenden Anregung des Papstes Rechnung zu tragen, so wird es vor allem darauf ankommen, die in dem obigen Überblick geschichtlich zutage getretenen Motive an die Gläubigen heranzubringen.

Es scheint, daß es wichtig wäre, ja von ungewöhnlicher Wichtigkeit, auf den Fall sehr ernst einzugehen. Die Verlagerung vom Gesetz auf den idealen Anruf ist von hoher erzieherischer Bedeutung. Gewiß ist auch das Gesetz ein Anruf an den freien Menschen. Aber im Hintergrund steht doch die Sanktion. Man braucht dabei nicht an die kirchlichen Rechtsfolgen zu denken, die es unter Umständen bei einem Kirchengesetz hat, wenn der Christ sich dem Gehorsam entzieht. Bei dem vorliegenden Fall gibt es eine kirchliche Strafe nicht. Aber die Kirche verpflichtet

zur eucharistischen Nüchternheit unter Sünde, ja unter schwerer Sünde. Das bedeutet eine Qualifikation von schwerstem Gewicht, eine Sanktion, der keine Strafbestimmung hinzugefügt zu werden braucht. Denn sie besagt den Verlust der Gnade Gottes, und es ist nicht notwendig, auf eine jenseitige Strafe hinzuweisen. Gewiß bleibt der Wille des Christen unter dem Gesetz frei, frei auch, das Gesetz aus der Liebe zu erfüllen und in der Freude des Psalmisten: »Lieder sind mir deine Gesetze« (Ps 118,54).

Niemand kann unter Berufung auf das Evangelium das Gesetz und die Möglichkeit des Gesetzes verwerfen. Aber das Evangelium will die Erfüllung aus der Liebe und Freiheit der Kinder. Ja, wir tun gut, auch die gesetzesfreie Zone des Guten zu betonen und zu pflegen, in der nur das Ideal ruft, und zwar ohne die oben gekennzeichnete Sanktion, die man mit dem Satz beschreiben könnte: »Wenn du das Gesetz brichst, bist du böse, wendest dich von Gott ab und verlierst seine Gnade«. Nicht als ob es im idealen Bereich keine Sanktion gäbe. Man kann sie auf der Ebene des Sittlichen so formulieren: »Wenn du das Ideal nicht erstrebst, bist du zwar nicht böse, aber weniger gut«. Schon von diesem Standpunkt aus muß es einleuchten, wie wichtig es wäre, die Menschen für diese Sanktion feinfühlig zu machen. Drückt man denselben Befund in der christlich religiösen Sphäre aus, so vertieft sich das Motiv zu der Form: »Wenn du das tust, d. h. dem Ideal nachstrebst, dann bist du mehr in der Liebe Gottes«.

Der Seelsorger sieht hier eine Möglichkeit zum Aufstieg verfeinerter Freiheit. Die Art und Weise, wie er das Ziel geltend macht, darf nun aber nicht wieder die Freiheit aufheben. Es darf nicht dahin kommen, daß im vorliegenden Fall des Nüchternheitsgebotes wieder eine Pflicht ab Mitternacht herauskommt. Es darf nicht der Anschein erweckt werden, als sei es nun doch irgendwie ein Unrecht, wenn sich jemand in vollem Umfang der neuen Regelung anschließt, ohne die Mahnung des Papstes zu beachten. Es darf nicht als eine kleine Sünde gewertet werden, daß man etwa aus Bequemlichkeit die Stimme des obersten Hirten der Kirche lieber nicht befolgt, oder wie immer der Umweg aussehen mag, auf dem noch eine Pflichtverletzung konstruiert werden könnte. Der Gesetzgeber gibt die Freiheit. Jedermann darf sie gebrauchen.

Damit wird nicht etwa bloß die menschliche Persönlichkeit im Christen geschützt. Geschützt wird vielmehr auch die Möglichkeit zu einem völlig reinen höheren Aufschwung, der in keiner Weise das Drängen der Pflicht sozusagen im Rücken hat, statt allein das Leuchten des Ideals vor sich.

Die Wahrung der idealen Freiheit vom Gesetz dient auch dem Gesetz. Denn das Gesetz selbst hat ein hohes Interesse daran, aus dem Geist idealen Aufschwunges, christlich gesprochen, aus der Liebe und aus dem Heiligen Geist der Liebe erfüllt zu werden, der in uns ›Abba‹, Vater, ruft.

Die praktische Durchführung der päpstlichen Mahnung geht auf die Wahrung des alten und ehrwürdigen Brauches. Die ganz alte Zeit kannte eine Ausdehnung des eucharistischen Fastens bis zur neunten Stunde. Das war dann aber der Brauch an wirklichen Fasttagen. Sonst war die Eucharistiefeier am Morgen. Daraus ergibt sich ein gewisser Rahmen, jedoch ohne feste Terminsetzungen, für eine freiwillige Nüchternheit von Mitternacht an. Der Anruf des Papstes will gewiß nicht sagen, daß man auch auf eine Abendmesse hin von Mitternacht an nüchtern bleiben möge. Es liegt in der Natur des Appells, daß er an Termine überhaupt nicht denkt. Warum sollte der Anruf an eine ideale Freiwilligkeit auch Termine nennen? In dieser Hinsicht bleibt alles offen, und gerade dieses Offensein schützt die Idealität.

Bei der Neuregelung des Nüchternheitsgebotes geht es sozusagen um einen Modellfall. Es ist nicht der erste. Beispiele wie die gesetzliche Regelung der Kommunionpflicht im Unterschied zum Aufruf zur häufigen Kommunion wären zahlreich zu nennen. Der Modellfall für die Verlagerung vom Gesetz auf die Freiheit ist immer voll von Möglichkeit und Hoffnung. Aber er muß gesehen und erzieherisch genutzt werden. Dem sollen die vorliegenden Ausführungen dienen. Denn – um es deutlich zu sagen – wir sind drauf und dran, die von Pius XII. gewollte Chance zu versäumen.

Christliche Laienfrömmigkeit

Erwägungen zu ihrem Begriff und ihrer Aufgabe

Von Richard Egenter, München

Rupert Angermair zum 60. Geburtstag

I. Das Problem

1. Mit dem Worte von der »Stunde des Laien in der Kirche« dürfte der Kairos, den die Christenheit von heute »auszukaufen« (Kol 4, 5) hat, in einem wesentlichen Punkt gekennzeichnet sein. Für den mittelalterlichen »Divinismus«[1]) war im Grunde die Welt in der Kirche aufgegangen. Die Neuzeit setzte dem eine radikale Emanzipation der profanen Lebensbereiche entgegen, was die Kirche wiederum veranlaßte, sich weitgehend auf den Sakralbereich zurückzuziehen. Wenn man es mit Walter Dirks etwas überspitzt formulieren will: der religionslosen Welt stand eine weltlose Religion gegenüber[2]), aber gerade die nahezu völlig profanierte Welt am »Ende der Neuzeit« macht uns den Blick für die Erkenntnis frei, daß die Gestaltung der Welt als eine relativ eigenständige Aufgabe in die Heilsordnung und Heilsgeschichte eingebettet ist. Will man jedoch die Welt ins Gottesreich heimholen, dann darf »das Priestertum der Zweitursachen« nicht vom »Priestertum der Erstursache« überschattet bleiben[3]). Mit anderen Worten, der christliche Laie erscheint in diesem Aion als der normale Christ (normal im Sinn von durchschnittlich, in der Regel verstanden). Der weltzugewandten Seite seines Lebens ist ein wesentlicher Teil seiner Gesamthaltung, seines Heiligkeitsstrebens zugeordnet. Dieses weltzugewandte Tun des Laien verlangt jedoch notwendig nach intensiver Pflege der gottzugewandten Seite seines Lebens, nach der Laienfrömmigkeit. Sie bedarf der amtlichen priesterlichen Hilfe durch Sakramentenspendung und Führung, sowie der exemplarischen Wegweisung durch die Ordensleute. Aber es ist ein Mangel, daß dieser Laienfrömmigkeit sich ein Gesamt von religiösen Erlebnis- und Betätigungsformen anbietet, das durch einen priesterlich-monastischen Perspektivismus geprägt ist. Natürlich ist die Religiosität des Laien im wesentlichen die gleiche wie die des Priesters und des Mönches; es gibt nur ein Christentum. Aber sie muß nicht nur frei werden von dem Niederschlag der priesterlichen und monastischen Lebensformen, sondern muß die Modalitäten ausprägen, die dem weltzugewandten Leben des Laien entsprechen. Letzteres stellt die »materia secunda« dar, welche die sie tragende und durchformende christliche Religiosität nicht unbeeinflußt läßt.

---

[1]) Yves Congar, *Der Laie.* Entwurf einer Theologie des Laientums. Stuttgart, übertr. durch die Gemeinschaft der Dominikaner in Walberberg, 1956, 675.

[2]) Walter Dirks, *Wandlungen der Frömmigkeit* (Die Besinnung 7 [1952], 369–377). Dazu J. B. Lotz, *Laienchrist und Frömmigkeit* (Geist und Leben 26 [1953] 304–308).

[3]) Y. Congar, a.a.O. 660.

2. Man darf die Schwierigkeit nicht verkennen, die sich der Ausgestaltung christlicher Laienfrömmigkeit entgegenstellen. Sie liegen zunächst in der Natur der Sache. Der Laie erlebt nicht die Befriedigung und entwickelt nicht die religiöse Stoßkraft des »ungeteilten Herzens«, das sich sozusagen hauptberuflich dem unmittelbaren Gottesdienste zugewandt hat, jener existenziellen Geste religiöser Großgesinntheit, der die unverhohlene Vorliebe der Kirche gehört. Wer die Arbeit an der Welt ernst nimmt, wird nur eine quantitativ und qualitativ kargere Frömmigkeit leben können als die Angehörigen der sakralen Berufe. In diesem Sinne hat der Ruf nach der notwendigen »Emanzipation von der Übermacht der Religion im gläubigen modernen Menschen«[4]) einen richtigen Kern.

Dabei belastet die Verwirklichung der Frömmigkeit den Laien mehr als den Priester oder den Mönch. Diese zelebrieren die überkommenen religiösen Lebensformen in der Geborgenheit des innerkirchlichen Raumes. Wo ihre Frömmigkeit der Welt sichtbar wird, erscheint sie dieser als der selbstverständliche Ausdruck des sakralen Berufes. Dagegen fällt schon jedes kleine Tischgebet des Laien in einem Restaurant heute auf, besitzt Bekenntnischarakter und verlangt die lebendige Glaubensentscheidung. Der Laie kann dem nicht entgehen; er kann sich keine von der Welt isolierte, ihr verborgen bleibende Frömmigkeit leisten, sonst wird seine christliche Existenz in der Welt sehr bald unglaubwürdig und kraftlos, wird zum »Kontakt ohne Strom« (Kard. Suhard). Er kann sich ebenso wenig eine unpersönliche oder gar unechte Religiösität[5]) vor den Augen der Welt gestatten, weil dies bei ihm viel rascher entlarvt wird als bei den Angehörigen der sakralen Berufe, deren etwaiger Mangel an Frömmigkeit in gewissem Ausmaß hinter der strenggeformten Maske ihres berufsmäßigen sakralen Tuns verborgen bleiben kann.

Zu diesen immer gegebenen Schwierigkeiten kommt heute noch hinzu, daß sich der Laie häufig von den einzelnen Vertretern der sakralen Berufe nicht verstanden fühlt. Nicht selten vermutet er bei diesen die unausgesprochene Meinung, daß die Lebensform des Laien eben doch eine minder-wertige sei, eine verdünnte Ausgabe priesterlicher bzw. monastischer Existenz, eine freilich unvermeidbare Konzession an sein Leben in der Welt. Nun, wo der christliche Laie seiner selbst sicher ist und Humor besitzt, läßt sich das tragen.

Schlimmer jedoch erscheint die Tatsache, daß der Laie für die Gestaltung seiner Frömmigkeit noch nicht die nötige Hilfe findet. Es gibt, zum mindesten im deutschen Sprachraum, keine gründlichere zusammenfassende Literatur über Laienfrömmigkeit und ebenso wenig findet der Laie brauchbare Gebetsformen und Meditationsmodelle in genügendem Ausmaße vor, die seiner Situation in der Welt voll entsprächen. Die amtliche Liturgie der Kirche läßt seine speziellen Anliegen verständlicherweise nur sehr allgemein zur Geltung kommen; die Diözesangebetbücher sind immer noch nicht »welthaltig« genug und das seit den Zeiten der devotio moderna üppig entwickelte religiöse Schrifttum verrät doch vielfach zu sehr den genannten priesterlich-monastischen Perspektivismus.

3. Man kann nur Leitgedanken für die christliche Laienfrömmigkeit entwickeln, wenn der Begriff geklärt ist. Wo heute von Laienspiritualität oder Laienheiligkeit gesprochen wird, hat man vor allem das weltzugewandte Laienethos und seine Aszese im Auge. Auch das Wort Laienfrömmigkeit wird häufig in diesem Sinn gebraucht[6]). Das hat gute Gründe, denn das christliche Ethos ist eben durch das

[4]) W. Dirks, a.a.O.

[5]) Vgl. dazu Bernhard Welte, *Vom Wesen und Unwesen der Religion*, Frankfurt/M. 1952.

[6]) So neuestens von A. Auer, *Zur theologischen Grundlegung einer christlichen Laienfrömmigkeit* (Verkündigung und Glaube, Festschrift für F. X. Arnold [Stuttgart 1958] 307–326).

»religiöse Vorzeichen« charakterisiert. Auch kommt so die Überwindung der »weltlosen Religion« besonders klar zum Ausdruck.

Trotzdem empfiehlt es sich, den Begriff der Laienfrömmigkeit (zum mindesten auch) in seinem engeren, eigentlichen Sinn zu gebrauchen. Bei der Wichtigkeit und Schwierigkeit eines christlichen Laienethos kommt sonst leicht die Ausformung einer spezifischen Laienreligiosität zu kurz. Auch wird durch eine begrifflich klare Scheidung von Weltethos und Laienfrömmigkeit, die in concreto sich natürlich innigst durchdringen, einem »divinistischen« Mißverständnis der christlichen Situation vorgebaut. Man bleibt sich bewußt, daß Christus nicht nur die Kirche, sondern Kirche und Welt, Welt in der Kirche gewollt hat[7]). Die eigentümliche Polarität, die in diesem Aion das Leben jedes Christen kennzeichnet, im Leben des Laien aber besonders zur Geltung kommt, wird so am deutlichsten sichtbar.

Im folgenden verstehen wir Laienfrömmigkeit in der engeren Bedeutung des Wortes als das unmittelbar Gott zugewandte Verhalten des christlichen Laien, während es dem Laienethos um die pflichtgemäße Ausgestaltung der Person in der rechten Antwort auf die Wirklichkeit geht. Zu dieser Wirklichkeit gehört auch und zuerst Gott, weshalb die Religiosität auch einen ethischen Aspekt hat. Aber dieser ist für die Frömmigkeit das untergeordnete; primär geht es ihr um den religiösen Dialog mit Gott.

4. Unsere Fragestellung klärt sich noch weiter, wenn wir kurz auf das Verhältnis von Priester-, Ordens- und Laienfrömmigkeit eingehen. Die Religiosität des Priesters empfängt ihre Eigenart, insofern der Vollzug der priesterlichen Amtsfunktion (ordo und cura) seinen Niederschlag in der persönlichen Frömmigkeit des Priesters findet.[8]) Dadurch hebt sie sich von der mehr empfangenden Religiosität des Laien ab; sie findet in dieser aber auch eine gewisse Entsprechung, soweit im Beten und Opfern des Laien das allgemeine Priestertum der Gläubigen zum Ausdruck kommt.

Die Frömmigkeit des Ordensmannes und vor allem des Mönches entspringt einem hier voll berechtigten »Divinismus«. Der Mönch ist einem besonderen Rufe Gott gefolgt, der ihn zu einem möglichst ausschließlich Gott zugewandten Leben in starker Distanz zur Welt bestimmt. Darin erfüllt die Mönchsfrömmigkeit ihre Funktion in der Kirche. Sie besitzt exemplarische Bedeutung für die Religiosität des Laien, soweit es sich um das Wesentliche und um den verpflichtenden Ernst dieser Frömmigkeit als christlicher Frömmigkeit handelt. Insofern in der Religiosität des Laien jedoch die weltzugewandte Seite des »normalen« Christenlebens sich bemerkbar macht, ist dafür die Ordensfrömmigkeit nicht schlechthin maßgebend, ja sie kann sogar die Ausprägung der spezifischen Modalitäten einer weltzugewandten Laienreligiosität verhindern. Der mündig gewordene Laie wird darauf achten müssen, wenn er das religiöse Wort und Beispiel der Ordensleute als wertvolle Hilfe dankbar entgegennimmt.

II. Die Frömmigkeit des »geteilten Herzens«

Die Kirche wertet den Weg des ungeteilten Herzens, d. h. das Leben nach den evangelischen Räten, das einen eigenen kirchlichen Stand begründet (can 487), höher als die Lebensform des Laien. Gewiß hat auch dieser grundsätzlich und letzt-

[7]) Y. Congar, a.a.O. 657ff.

[8]) vgl. dazu meinen Aufsatz: *Der Weltpriester als Oblate* (Benediktinische Monatsschrift 30 [1954] 494–500).

lich sich ganz und ungeteilt Gott hinzugeben, aber in diesem Aion »ist er um das besorgt, was der Welt ist . . ., so ist sein Herz geteilt« (1 Kor 7, 33f.). Paulus richtet dieses Wort an solche, die er zum jungfräulichen Leben ermuntern möchte. Für den dazu Berufenen bedeutet das Geteiltsein im Sinn des Apostels etwas Defektives. Der Laie aber ist zu einem Leben berufen, in dem er seine Aufmerksamkeit zwischen dem, was der Welt ist, und dem, was unmittelbar Gottes ist, zu teilen hat[9]). Indem er das tut, gehorcht er Gott und beweist dadurch seine in der Wurzel ungeteilte Hingabe an den Herrn. Der Laie muß das klar sehen: er geht einen Lebensweg, den die Kirche grundsätzlich geringer wertet als das Leben im Stand der evangelischen Räte; er geht ihn jedoch im Gehorsam gegen Gottes Ruf und in der Demut dieses Gehorsams öffnet sich seine Chance vollkommener Gottesliebe. Diese aber ist bekanntlich das Entscheidende und nicht die objektive Qualität des gewählten Weges. Der Laie muß aber auch wissen, wie reich die Bestimmungsgründe sind, die seiner Frömmigkeit auf diesem Wege eine gewisse Eigenart verleihen.

1. Die Prägung der Laienfrömmigkeit durch die innerkirchliche Stellung des Laien

Es wäre falsch, die Frömmigkeit des Laien nur durch die weltzugewandte Seite seines Lebens modifiziert zu sehen. Durch letztere ist seine Stellung als Glied der Kirche bedingt. Und diese ist es, die sich zunächst in seinem Beten und Opfern ausprägt.

A. Die »pathische« Rolle des Laien in der Kirche

a) Allgemein ist festzustellen: Der Priester ist Vater; denn er zeugt im übernatürlichen Sinn durch die Spendung der Sakramente. Das soll und wird sich auch psychologisch auswirken (vgl. den »Beichtvater«). Je mehr er aber den mündigen Laien sich gegenüber hat, desto stärker wird daneben eine andere Analogie wirksam: der Priester repräsentiert Christus und der Laie die bräutlich empfangende Kirche. Die innerkirchliche Funktion des Laien ist darum vorwiegend eine pathische; er empfängt als frei sich entschließender und sich personal zuwendender Partner und er empfängt mit der Bereitschaft, Frucht auszutragen[10]). Diese pathische Aufgabe wird deutlicher durch Congars Unterscheidung einer Sendung ex officio und einer ex spiritu in der Kirche[11]). Durch erstere wird die Kirche institutionell, hierarchisch begründet; durch letztere wird sie als Gemeinschaft belebt. Hinsichtlich der Sendung ex officio hat der Laie eine pathische Funktion; er ist Adressat der amtlichen Seelsorge und soll diese annehmen als frei sich zuwendender Partner des kirchlichen Amtsträgers. Bezüglich der Sendung ex spiritu besitzt

---

[9]) Bis zu einem gewissen Grade hat der Weltpriester im Gegensatz zum Ordensmann diese Situation mit dem Laien gemein, weil seine cura ein gewisses verstehendes Eingehen auf das, was der Welt ist, verlangt.

[10]) vgl. Y. Congar, a.a.O. 462ff. – Wie sehr diese pathische Funktion – der Ausdruck stammt bekanntlich aus der Geschlechterpsychologie Philipp Lersch s – selbst beim Sakramentenempfang gegeben ist, zeigt Otto Semmelroth, *Personalismus und Sakramentalismus* (Auer - Volk, Theologie u. Geschichte in Gegenwart [München 1957] 208ff.) Auch Pius XII. wandte sich in seiner Ansprache vor dem 2. Laienweltkongreß am 5. 10. 57 gegen eine Betrachtung des Laien als rein passives Element in der Kirche.

[11]) Y. Congar, a.a.O. 462f. – Vgl. dazu auch die Unterscheidung von pneumatisch-personalen u. hierarchisch-amtlichen Einheitsfaktoren in der Kirche bei M. Schmaus, *Katholische Dogmatik* III, 1 [München 1958[3–5]] 569ff.

der Laie eine aktive und eine pathische Aufgabe. Hier geht es um die gegenseitige οἰκοδομή aus der χάρις und dem χάρισμα.

Diese pathische Funktion fordert ein entsprechendes Ethos des Laien. Er bedarf in der Begegnung mit dem oft menschlich unzulänglichen Repräsentanten Christi der Demut, besonders wo er sich lediglich als Seelsorgsobjekt behandelt fühlt. Aber es darf nicht beim bloß Ethischen bleiben. Durch den Priester hindurch meint der Laie ja Christus und spricht mit ihm. Angesichts der unendlichen Distanz zwischen diesen bräutlichen Partnern ist die hier gemäße Sprache des Menschen das intensive Gebet und das liebende Opfer. Nur wo diese religiöse Christusbegegnung das Ethos des kirchlichen Gehorsams und der Demut gegenüber dem Seelsorger überformt, wird die Geborgenheit des Laien in der Kirche, deren er um seiner Arbeit in der Welt willen bedarf, nicht mit einer Einbuße an personaler Würde und an Mündigkeit bezahlt.

Aus der pathischen Rolle ergibt sich die religiöse Bereitschaft, Frucht zu tragen und zu »gebären«. Das gilt an sich für jeden Christen. Dem Priester aber ist aufgegeben, es so zu verwirklichen, daß er zugleich als ein in Christus Zeugender religiös bleibt. Der Laie realisiert deshalb diese bräutlich-mütterliche Bereitschaft reiner (wenn auch damit nicht schon inniger) als der Priester. Er weiß, wie sehr er der lebendigen Frucht seiner Gottesbegegnung bedarf, um echt und formkräftig christlich-schöpferisch an der Welt mitzugestalten.

b) Nur in knappen Hinweisen seien die einzelnen Bestimmungsgründe der Frömmigkeit aufgeführt, die sich aus der innerkirchlichen Stellung des Laien ergeben.

α) Der Laie in der religiösen Kommunikation mit dem Lehramt der Kirche. Auch hier haben wir die pathische und nicht nur passive Funktion des Laien zu beachten. Seine persönliche Anteilnahme und aufnehmende Partnerschaft provoziert klärende und weiterführende Äußerungen des kirchlichen Lehramtes[12]). Das geschieht aber nur, wo der Laie aus dem lebendigen Glauben heraus fromm ist und wenn er sich bewußt bleibt, daß der Glaube aus dem Hören kommt (Röm 10, 17), daß er dieses Hören immer wieder in sein persönliches Gespräch mit Gott hineinzunehmen hat. Er wird den Hirtenbrief seines Bischofs und die Predigt seines Pfarrers nicht nur moralistisch als Ansprüche an sein Pflichtgefühl verstehen, sondern als ein befugtes Hineinsprechen in seinen religiösen Dialog mit Gott. Er muß wissen, daß er darauf angewiesen ist. Die Konsequenzen, die das für den Bischof und Priester hat, können hier beiseite bleiben.

So realisiert der Laie sein religiöses Leben in besonders reiner Gestalt als Frömmigkeit aus dem Glauben. Der Antwortcharakter aller Frömmigkeit, immer neu herausgefordert von dem uns begegnenden Worte Gottes, wird hier noch deutlicher als bei dem Priester, dessen persönliches Glauben psychologisch überlagert wird von seiner amtlichen Funktion als autorisierter Verkünder der Glaubenswahrheit.

β) Der Laie in der religiösen Kommunikation mit dem kirchlichen Hirtenamt. Für die Frömmigkeit des christlichen Laien sollte kennzeichnend sein, daß er aus eigener Überzeugung und in geistig-geistlicher Mündigkeit bereit ist, sich vom Seelsorger der Kirche in die Formung seines religiösen Lebens hineinreden zu lassen und zwar als etwas ihm wesensgemäßes, nicht nur als vorübergehende »religiöse Kindererziehung«. Als Beispiel dafür sei das innere Mitgehen der Laien mit den heutigen liturgischen Reformen der Kirche genannt.

[12]) Yves Congar führt das aus und sichert es gegen Mißverständnisse und Irrtümer im Sinn einer von Pius XII. verworfenen Laientheologie (a. a. O. 464 ff.).

Gerade für den mündigen Laien, der um seine Aufgabe in der Welt weiß, gewinnt auch das Problem der religiösen Seelenführung neue Bedeutung[13]). Er besitzt heute in der Fülle seiner sonstigen Obliegenheiten kaum Zeit und Kraft genug, um sich im religiösen Bereich so umzusehen, daß er zu einem intensiven und dabei ihm persönlich ganz angemessenen religiösen Leben kommt. Freilich müssen entsprechende Formen der Seelenführung gefunden werden; es geht nicht um die Gängelung eines Beicht-»Kindes«, sondern um die sacra conversatio mit der mündigen »Braut«.

γ) Der Laie in der religiösen Kommunikation mit dem Priesteramt der Kirche. Unsere christliche Existenz wurzelt im Glauben und in den Sakramenten. Darum ist unsere Frömmigkeit vom Sakrament her geprägt. Der Empfang der Sakramente ist ja kein bloßes Nehmen der Gnade. Wenn nach Thomas von Aquin (III 60,5) der Sakramentenvollzug von Gott her gesehen die Heiligung des Menschen, vom Menschen aus betrachtet aber Kult bedeutet, so gilt das nicht nur für die Spendung, sondern auch für den Empfang der Sakramente. Die keimhaft eingesenkte sakramentale Existenz muß nicht nur ethisch ausgestaltet werden, sondern religiös im Gespräch mit Gott, das immer neue Gnade herabruft, aus dem Keim herausgeführt werden. Der Frömmigkeit des Laien wird eigentümlich sein, daß er das christliche sakramentale Dasein unabgelenkt empfangend und ausdrückend darlebt, während der Priester religiös damit fertig zu werden hat, daß er zugleich in diesem Raum amtlich als »Verwalter der Geheimnisse Gottes« (1 Kor 4,1) tätig ist. Dieses unbefangene Blühen und Spielen vor Gott im Darleben der sakramentalen Existenz, bes. in der Liturgie der Kirche, hat der Laie mit den Ordensleuten gemein, freilich innerhalb eines subjektiv kargeren religiösen Raumes. Ohne dieses Gegengewicht des unbefangen-selbstzwecklichen religiösen Tuns ist das Laienethos der Weltbewältigung in Gefahr, abzugleiten in einen unreligiösen Moralismus oder in den geistlichen Selbstverlust eines bloßen »Kulturchristentums«.

Hier ist noch viel zu tun. Weithin wird das Sakrament nur als Heilsmittel betrachtet und sein Empfang als sittliche Leistung, während doch das Sakrament im Leben des Laien auch als Ausdruck der Frömmigkeit zur Geltung kommen soll, zumal die sakramentale Frömmigkeit besonders die Symbolfunktion des Irdischen im Dienst des Übernatürlich-Religiösen offenbart. Gerade für den Laien ist es hoch bedeutsam, daß das Sakrament die »dichteste« Inkarnation des Gottesreiches in der Welt darstellt. Sodann lehren die einzelnen Sakramente den Empfänger je verschiedene Weisen der Christusbegegnung. Insofern endlich der sakramentale Kern der Liturgie religiös realisiert wird, gibt sich der Laie persönlich in das liturgische Geschehen hinein und lernt so das Beten im Herrn und mit dem Herrn[14]).

Man muß die Schwierigkeit berücksichtigen, die für den Laien darin besteht, daß seine Frömmigkeit in dem ihm von amtswegen verordneten Gehäuse der kirchlichen Liturgie persönlich echt und innig bleiben soll. Er bewegt sich nicht wie die Priester und Ordensleute hauptberuflich in diesem Raum. Darum wird er ihn auch nicht so sehr wie diese als selbstverständlich-heimatlich empfinden, sondern immer wieder die Last des persönlichen Anmarschweges zu tragen haben, auf dem er sich loszureißen hat von seinem jeweiligen Engagement in der Welt und bei dem er ein Fremdheitserlebnis angesichts der stark objektivierenden und historisch mannigfach bedingten liturgischen Formen zu überwinden hat.

[13]) vgl. H. Bacht, *Seelenführung in der Krise* (Geist und Leben 26 [1953] 422–436).

[14]) Zur sakramentalen Form der Christusgemeinschaft vgl. M. Schmaus, a.a.O. IV, 1 [München 1956] 5,1 und dann hinsichtlich der einzelnen Sakramente 120ff.

Andererseits erscheint dieses Einwurzeln der Laienreligiosität in der Liturgie der Kirche deshalb so dringlich, weil nur so die genannte »Emanzipation von der Übermacht der Religion« d. h. die Beschränkung der religiösen Praxis des Laien auf ein seiner Aufgabe in der Welt entsprechendes vernünftiges Maß ohne religiösen Substanzverlust statthaben kann.

Aus alledem ergeben sich verschiedene Charakteristica christlicher Laienfrömmigkeit:

1. Die für den Laien in der Welt nötige Jesusfrömmigkeit der individuellen Christusnachfolge und des persönlichen Herzensgebetes tritt in polare Spannung zur Christusfrömmigkeit, zum bewußten Beten und Opfern im erhöhten κύριος. 2. Auf diese Weise trägt seine Frömmigkeit Gemeinschaftscharakter, aus ihrer Mitte heraus und nicht nur als sozialethisches Anhängsel. 3. Die Frömmigkeit aus dem »Glauben, der vom Hören kommt«, empfängt eine einschränkende Prägung dadurch, daß dies weitgehend während der Teilnahme an der Liturgie erfolgt. Damit erhält aber die Aufnahme des Gotteswortes in seiner Auswahl, in seiner Einbettung und Erklärung in der Liturgie eine stark kirchlich-zeitgeschichtliche Färbung (vgl. die Rolle der Evangelien- und Epistelperikopen für das religiöse Bewußtsein des Durchschnittschristen). Andererseits bedeutet das für den Laien aber auch wieder eine starke religiöse Hilfe. In der Liturgie der Kirche begegnet er nicht dem »Gott der Theologen« und dem »Gott der Asketen«, sondern dem lebendigen, heiligen Gott, dem Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus (2 Kor 1,3). 4. Als Glied der eucharistischen Gemeinde bedarf der Laie u. a. der Hilfe durch die Anleitung zu einer »Kommunionfrömmigkeit«. Sie muß es ihm ermöglichen, die bei der Kommunion einer größeren Gemeinde entstehenden leeren Zeiten ohne inneres Herausfallen aus der liturgischen Gegenwart zu überstehen. Man darf sich dieser Aufgabe nicht entziehen aus Ressentiment gegen die frühere von der Liturgie des Meßopfers isolierte »Kommunionandacht«. 6. Vom Laien her gesehen besitzt die Liturgie der Kirche auch sonst leere Zeiten (Inzensation des Altares, An- und Auskleiden des Bischofs usw.) Deshalb muß auf die Pflege der persönlichen Meditation während der Teilnahme an der Liturgie geachtet werden. Sonst kommt es statt zur Christusbegegnung zu einer (meist kritischen) »Begegnung« mit dem priesterlichen Liturgen. Hiebei wird gerade für den Laien die Meditation der liturgischen Symbole von besonderem Werte sein und ihm Brücken zu seinem Leben in der Welt schlagen helfen.

B. Der Gegenpol zur »Pathik« des Laien: Das allgemeine Priestertum der Gläubigen in seiner Auswirkung auf die Laienfrömmigkeit

Der Laie ist in der Kirche nicht nur der empfangende Partner des Amtspriesters; er hat durch Taufe und Firmung sakramental an der Funktion des Amtspriesters teil. Auch das muß seine Reflexe in der Frömmigkeit des Laien besitzen[15]).

a) Die Anteilnahme am Kult der Kirche. Nach Congar tritt im Neuen Testament die Beziehung des allgemeinen Priestertums der Gläubigen zur Liturgie und speziell zum eucharistischen Kult hinter die Blickrichtung auf das heilige Leben zurück[16]). Freilich wird sie nicht geleugnet und kommt dann in der Tradition der Kirche durchaus zur Geltung.

---

[15]) vgl. dazu M. Schmaus, a.a.O. III 1 [1958³⁻⁵] 727ff.
[16]) Y. Congar, a.a.O. 293ff.

Congar versucht zunächst in unserem Zusammenhang den Begriff des Priestertums zu klären[17]). Er unterscheidet 1. ein moralisches Priestertum: alles menschliche Tun wird in der Gesinnung der Gottverbundenheit, in der »guten Meinung« vollbracht; 2. ein reales-geistiges Priestertum des Gebetes und des (als religiöses Opfer motivierten) aszetischen Lebens. Beide Formen lassen sich zusammen als Naturpriestertum des Menschen bezeichnen, das aber beim Christen in Beziehung steht 3. zu einem Priestertum sakramentaler Ordnung und sakramentalen Wertes, wie es im Laien durch Taufe und Firmung grundgelegt ist und am deutlichsten zum Ausdruck kommt, wenn sich christliche Brautleute (unter Mitwirkung der Kirche[18]) das Sakrament der Ehe spenden; letzteres bezieht sich nicht nur auf den Abschluß der Ehe, auch nicht bloß auf deren geschlechtlichen Vollzug, sondern stellt ebenso ein Prinzip der Heiligung sowohl der Gatten wie der Kinder dar[19]).

Der »höchste Akt« des sakramentalen Priestertums der Laien ist aber deren Teilnahme am eucharistischen Opfer. Aufgrund der Taufe haben die Gläubigen eine sakramentale Vollmacht und einen sakramentalen Auftrag, am Opfer der Kirche teilzunehmen, 1. insofern sie voto mitvollziehen, was der Priester mysterio in persona Christi und als Diener der Kirche tut, 2. insofern sie in das Opfer der Kirche selbst eingehen durch Darbringung von Gaben und durch Darbietung ihrer selbst zu einem heiligen Leben. Diese aktive Teilnahme der Laien nennt Congar[20]) einen unerläßlichen Bestandteil der heiligen Messe, wenn sie auch nicht zur Gültigkeit des Sakramentsvollzugs streng erforderlich ist. Wie Cyprian das christliche Volk als das Pleroma des Bischofs bezeichnet, so kann man die Zustimmung der Gläubigen zum eucharistischen Opfer, die in der liturgischen Aktivität der antwortenden Gemeinde zum Ausdruck kommt, als das Pleroma des Opfers der Kirche bezeichnen.

Wie spiegelt sich dieser Tatbestand in der Frömmigkeit des einzelnen christlichen Laien?

1. Sein Wirken in der Welt wird durch die »gute Meinung« habitualiter oder virtualiter zum religiösen Opfer. Dadurch füllt sich die Frömmigkeit des Laien mit »Weltmaterial«, wird reicher, wirklichkeitsnäher, persönlicher.

2. Das Beten und das religiös-aszetische Opfern als Ausdruck des geistig-realen Priestertums sind für die rechte religiöse Initiative innerhalb der Laienfrömmigkeit von großer Bedeutung. Sie bilden den unerläßlichen Gegenpol zur pathischen innerkirchlichen Funktion des Laien.

3. Diese kompensierende Wirkung wird verstärkt bei der sakramental-priesterlichen Funktion der Ehegatten in der Spendung und im »Ausleben« des Ehesakramentes. Hier kommt die Laienfrömmigkeit der priesterlichen Frömmigkeit am nächsten; sie wird im Vollzug des »sakramentalen Amtes« geradezu zu einer »Auftragsreligiosität«, wie sie die Frömmigkeit des Priesters kennzeichnet und – gefährdet. An dieser Stelle schlägt auch der Gemeinschaftscharakter christlicher Frömmigkeit im religiösen Leben der Laien besonders eindrucksvoll durch.

4. Wo die Laien beim eucharistischen Kult, das, was der Priester mysterio tut, voto so intensiv mitvollziehen, daß dies maßgebend und prägend für ihre ganze Frömmigkeit wird, gibt das der Laienfrömmigkeit Mitte, Halt und Gehalt, ver-

---

[17]) Y. Congar, a.a.O. 209f., 294 im Anschluß an Paul Dabin, *Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne*, Brüssel-Paris 1950.

[18]) vgl. Eichmann-Mörsdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechtes* II [1958⁹] 135.

[19]) Augustinus spricht in diesem Zusammenhang von einem bischöflichen Amt der Eltern (Gérard Philips, *Der Laie in der Kirche* [Salzburg 1955] 116.

[20]) Y. Congar, a.a.O. 340ff.

hindert den frommen Egoismus und das Abgleiten in eine unwesentliche und seichte Religiosität.

5. Die Darbringung von Opfergaben, die an die Stelle der üblichen Klingelbeutelpraxis treten sollte, gibt dem »votum« die Wirklichkeitsnähe und den spürbaren Ernst, wenigstens wenn diese Gaben nicht mehr bloß als Almosen anläßlich des Meßbesuches gewertet werden, sondern als ein realer persönlicher Beitrag zum Opfer und zugleich als Symbol dafür, daß der Laie die Welt, in der er arbeitet, in das heilige Opfer einzubringen hat.

6. Die Darbringung der eigenen Person im eucharistischen Opfer bedeutet die klassische »Probe auf's Exempel« für die christliche Gesamtaufgabe der religiös-sittlichen Selbstgestaltung; sie motiviert diese wirksamer und läßt sie zum Ausdruck der Liebe werden. Auf diese Weise kann die christliche Bewährung im Alltag zur Fortführung, zum Pleroma der persönlichen Anteilnahme am eucharistischen Opfer werden.

7. Die aktive Funktion des sichtbaren persönlichen Mitopferns in der heiligen Messe legt einen starken Nachdruck auf den Charakter des eucharistischen Kultes als einer Gemeinschaftsfrömmigkeit. Im Hinzutreten zum Herrenmahl setzen die Gläubigen ein Symbol für die Einheit der Kirche, für die Einheit der Glieder mit dem Haupte und untereinander. So legen sie sich in heilsamer Weise für die außerkirchliche Begegnung mit dem Bruder und der Schwester in Christo fest.

b) Auch die Anteilnahme am Apostolat der Kirche, an ihrem Lehr- und Hirtenamt hat seine Folgen für die Frömmigkeit des Laien. Nur das interessiert in unserem Zusammenhang, so daß wir die primär ethischen Probleme des Apostolates ebenso wie die Frage eines eigentlichen und uneigentlichen Apostolates der Laien beiseite lassen können[21]). In aller Knappheit stellen wir fest:

1. Die katholische Aktion (und mit ihr alles Laienapostolat) muß aus der religiösen Aktion herauswachsen (Montini auf dem 2. Laienweltkongreß), d. h. die ernsthaft bejahte apostolische Aufgabe ruft ein stärkeres Verlangen nach den Heilsgütern, ein intensiveres Sich-bemühen um Wahrheitserkenntnis und Gnadenkraft wach und drängt den frommen Egoismus zurück. Auch wird in der Apostolatssituation die Frömmigkeit des einzelnen Laien »horizontal« offener. Das heute unerläßliche apostolische Team-work ruft nach dem Gebets- und Opferteam. Von hier aus gewinnt die neu zu erwerbende Kunst des geistlichen Gespräches unter Laien ihre erhöhte Bedeutung.

2. Wo das Leben des Christen in der Welt von apostolischen Impulsen erfüllt wird, gewinnt es den Charakter des religiösen Bekenntnisses coram Deo, ohne das alles Gutes-Beispiel-Geben entweder zur Sinnentleerung des betreffenden Weltwerkes führt oder zum Mittel für die Befriedigung der Selbstsucht wird. Wer sich dieses »coram Deo« immer wieder ins Bewußtsein ruft, nicht nur zur Gewissenskontrolle, sondern als Anbeten und Lobpreisen Gottes, wird gesünder und kräftiger für ein Apostolat des heiligen Lebens.

2. Die Prägung der Laienfrömmigkeit durch die weltzugewandte Seite der christlichen Existenz

Soweit man bisher überhaupt von Laienfrömmigkeit im eigentlichen Sinne sprach, hatte man die unmittelbare Auswirkung des Werkes in der Welt für die christliche Frömmigkeit im Auge. Demgegenüber glaubten wir darauf hinweisen

[21]) vgl. dazu Alois Sustar, *Der Laie in der Kirche* (Feiner-Trütsch-Böckle, Fragen der Theologie heute [Einsiedeln-Zürich-Köln 1957] 538ff.).

zu müssen, wie sehr die Religiosität des Laien bereits durch seine innerkirchliche Stellung geprägt wird. Wenn nun auch der erstgenannte Blickpunkt zu seinem Recht kommen soll, müssen wir von vornherein bekennen, daß hier nur Bruchstücke geboten werden können. Eine systematische Zusammenfassung würde voraussetzen, daß das eben in Fluß gekommene Gespräch über eine »Theologie der irdischen Wirklichkeiten[22]) zu einem gewissen Abschluß gebracht wäre und die bisherigen Ansätze zum Entwurf eines christlichen Laienethos sich in einem umfassenden plastischen Bilde gerundet hätten.

A. Die priesterliche Funktion des Laien in der Begegnung mit der Welt

In Auswirkung der Tauf- und Firmgnade und des damit eingeprägten sakramentalen Charakters hat der Laie die inkarnatorische Kraft des Gottesreiches (Fr. v. Hügel) zur Auswirkung zu bringen. Das geschieht einmal in der christlichen Selbstverwirklichung des Laien. In seiner Person soll die Schöpfungsordnung und deren Hinordnung auf das Gottesreich bzw. deren Transparenz für dieses sichtbar werden.

Damit ist innerlichst die religiös-priesterliche Funktion der consecratio mundi verbunden. Sie obliegt nach Pius XII. besonders den Laien in ihrem »Priestertum der Zweitursachen«[23]).

B. Das weltzugewandte christliche Laienethos und sein Reflex in der Laienfrömmigkeit

Wiederum skizzieren wir das Laienethos nur im Hinblick auf seine prägende Funktion für die Laienfrömmigkeit.

a) Auch das Leben des Laien ist zuerst gekennzeichnet durch eine grundsätzlich eschatologische Einstellung. Der Herzensgrund des Christusjüngers und Gottesfreundes muß ungeteilt dem übernatürlichen Endziel zugewandt sein. Das erfordert auch von dem weltzugewandten Christen zutiefst eine Weltdistanz[24]). Sie äußert sich negativ-aszetisch als ein sich Bewahren vor der Satanshörigkeit der Welt, im Widerstand gegen die Sünde, in der Vorsicht gegenüber der Blendwirkung gerade der hohen Werte in der Welt und im Ringen um die Freiheit der (für den Laien freilich nicht im Sinn einer Mönchsaszese zu verstehenden) Indifferenz. Positiv wird sie sich in der lebendigen Hoffnung auf die Parusie äußern, aber nicht so, als ob damit die Welt abgetan wäre oder auch nur als lästig empfunden würde, sondern so, daß man die Welt in diese Hoffnung ausdrücklich einbezieht, insofern sie in der Verheißung des »neuen Himmels und der neuen Erde« (2 Petr 3,13) positiv von der Parusie betroffen erscheint.

b) Dies vorausgesetzt muß das christliche Laienethos das klare Ja zur Arbeit an der Welt als einer persönlichen Berufung zum Ausdruck bringen. Das verlangt, daß man die relative Selbstzwecklichkeit der Welt anerkennt[25]) und sich vor den falschen Extremen hütet, vor einem christlichen Säkularismus, für den die christliche Existenz im Welteinsatz aufgeht, und vor einem Divinismus, der übersieht, daß die Kirche nicht nur die Sendung hat, die Menschen in der Welt zu erlösen,

---

[22]) Gustav Thils, *Theologie der irdischen Wirklichkeiten.* Salzburg [Paris 1946].
[23]) Y. Congar, a.a.O. 660.
[24]) Ebenda 382ff.
[25]) Ebenda 657ff.

sondern auch den Kosmos in Christus zu vollenden, die Welt ihrer Eitelkeit zu entreißen, in dem das Gottesreich in ihr sichtbar gemacht wird[26]).

An Einzelzügen dieses christlichen Laienethos[27]) nennen wir vor allem ein das gesamte Leben umfassendes, letztlich religiös motiviertes Ethos, das ebenso das religiöse Ghetto wie einen bloßen Moralismus der Weltexistenz vermeidet und demütig das Leben »mit dem geteilten Herzen« im anfangs genannten Sinn auf sich nimmt. Dazu muß die priesterliche Gesinnung kommen, die im Umgang mit der Welt eine konsekratorische, eine missionarische und eine kultische Aufgabe zu erfüllen sucht. Im persönlichen Opfer für die Welt wird sie sich existenziell bewähren[28]). Wesensbestandteil des christlichen Laienethos wird sodann eine mündige Verantwortungsbereitschaft und Verantwortungsfreude sein, die sich freilich auf die Teamarbeit angewiesen weiß und eine Teamgesinnung in sich schließt. Endlich muß das christliche Laienethos die Bereitschaft zur dauernden Metanoia und Sühne umfassen. Niemand läßt sich in diesem Aion mit der Welt ein, ohne von ihr angefochten zu werden, ja ohne wenigstens in Kleinigkeiten ihrer Satanshörigkeit Tribut zu zahlen. Infolge des allgemeinmenschlichen Versagens wird das Kultopfer des Laien in der Welt zum Sühnopfer und erweist darin vielleicht am meisten seine begnadete konsekratorische Kraft. Es umschließt auch den Verzicht auf den kontinuierlichen Kulturfortschritt und die Bereitschaft des opfernden Scheiterns in der Welt.

c) Diesem Laienethos entsprechend wird die christliche Laienfrömmigkeit gekennzeichnet sein 1. durch ein ständig neues Suchen nach dem Antlitz Gottes im Unterschied zu dem »beim Herrn Weilen« der sakralen Berufe. Immer wieder muß der Anmarschweg zur unmittelbaren Gottesbegegnung geleistet werden, nicht nur als aszetisches Bemühen, sondern als religiöser Akt, nicht so sehr als ecce adsum, sondern als immer neues ecce venio. Dabei wird 2. dieses Suchen nach dem göttlichen Partner insofern seine Eigenart besitzen, als es nicht auf dem Weg des Beiseitelassens der Welt geschieht, sondern durch ein immer intensiveres Erfassen der Welt-Werte, bis diese transparent werden für das Antlitz ihres göttlichen Schöpfers. Insbesondere wird die Laienfrömmigkeit nicht so sehr vom Nächsten weggehen, um Christus zu treffen, sondern den Herrn im Nächsten suchen und ansprechen. Der Priester und der Mönch wählt eher den umgekehrten Weg; doch handelt es sich bei allen Christen hier nicht um ein Entweder-oder, sondern um ein Mehr-oder-weniger. 3. Ebenso wichtig wie dieses Gott »vorne« Suchen, ist für den Laien die lebendige Überzeugung, bei allem Wirken in der Welt »Gott im Rücken« zu haben, schützend und stützend. Nur so wird ermöglicht, daß der Christ unabgelenkt und ungeschwächt sein Werk an der Welt verrichtet und es doch religiös tut[29]). 4. Die Laienfrömmigkeit wird eine humanistisch und kosmische Färbung tragen. »Der Priester der causae secundae« wird in besonderem Maß die Welt als Material seines Betens und Opferns in die religiösen Akte hereinnehmen. Seine Frömmigkeit mag dadurch umständlicher, weniger straff ausgerichtet, scheinbar christlich unspezifischer werden (scheinbar, denn der Divinismus und Angelismus ist nicht oder jedenfalls nicht ohne weiteres das Christlichere); es wird dafür wärmer, lebensnäher, ethosverbundener und krisenfester

[26]) Ebenda 688ff.
[27]) Ebenda 652ff.
[28]) vgl. das Wort Ida Görres' von den »stummen Gottesfreunden«, die nicht als Leuchttürme, sondern als Heizung im Keller fungieren (Der christliche Sonntag X, 14 [1958] 107f.).
[29]) vgl. dazu Werner Schöllgen, *Zur Psychologie der Frömmigkeit und der Gottesfurcht* (Hauser-Scholz, *Der Mensch unter Gottes Anruf und Ordnung* [Düsseldorf 1958] 125–136).

sein. 5. Im einzelnen wird das Beten des Laien mit einer gewissen Emphase die Welt in das Gotteslob und Dankgebet hereinnehmen und durch das letztere gerade die Freude in der Welt entdecken. Es wird sich im konsekratorischen Bittgebet von den Egoismen des Bittens freizumachen suchen und in der Ausprägung der Opferfrömmigkeit teilnehmen am Leiden der Welt, an den lacrimae rerum, animalium, hominum, wird am Leiden mit der Welt und um die Welt seine gesinnungsmäßige Solidarität mit dem Kreuzesopfer bekunden.

Wir müssen es uns hier versagen, ins einzelne zu gehen und, wie es nun nötig wäre, die prägende Kraft der einzelnen profanen Lebensbereiche für die Laienfrömmigkeit zu untersuchen, der Ehe und Familie, des profanen Berufes, der Teilnahme am öffentlichen Leben, der Muße und Freizeitgestaltung usw.

c) Nur noch ein letzter Hinweis. Es darf nicht vergessen werden, daß diese von der Welt her geprägte Religiosität in Polarität zu der in sich ruhenden Religiosität des Laienchristen als Glied seiner Kirche gesehen werden muß, wie sie sich in dem Spiel der Liturgie vor Gott Tag um Tag, Kirchenjahr um Kirchenjahr in scheinbarer Geschichtslosigkeit verwirklicht. Gerade der Laie wird diese Polarität als Kreuz zu tragen haben, denn sie fordert von ihm eben das geteilte Herz, die ständigen Abschiede im Hin- und Herwechseln von einem Pol zum andern. Freilich, es wird ein Hin- und Herwechseln sein, das nicht eine Schizophrenie des religiösen Lebens bedeutet, ein Auseinanderklaffen von Sonntags- und Werktagsfrömmigkeit, sondern das zusammengehalten und getragen wird von der ungeteilten Hingabe des Herzensgrundes, der seine Liebe gerade darin beweist, daß er darauf verzichtet, das Geteiltsein des Herzens im Vorletzten zu beseitigen, weil er sich dazu gerufen weiß. Nur wenn der Laie diesem Rufe folgt, kann das Gottesreich in unserer grausam profanierten Welt wieder sichtbarer werden. Zur Erfüllung dieser Aufgabe durch den christlichen Laien in verständnisvoller, liebender Seelsorge beizutragen, ist die schwere, herrliche Aufgabe des Priesters, sie durch ein radikales persönliches Beten und Opfern mit zu ermöglichen, die nicht minder große Berufung des Mönches.

»Psychotherapie und Gewissen«

Von Heinz Häfner, Heidelberg

In seinem Aufsatz »Schuld und Neurose«[1]) hat sich Hollenbach u. a. mit der Frage auseinandergesetzt, ob Neurosen aus sittlichen Verfehlungen entspringen und ihrerseits wieder die sittliche Verantwortlichkeit einschränken. Anlaß dazu war ihm ein sorgfältiges und kritisches Eingehen auf mein Buch »Schulderleben und Gewissen«[2]), wofür ich ihm einen besonderen Dank abzustatten habe. Wenn er dabei wesentliches mißverstand, so liegt die Schuld daran nicht an ihm. Sein aufrichtiges Mühen um eine klare Interpretation ließ vielmehr die Unklarheiten und viele, noch unbeantwortete Grundfragen in meinem Buch deutlich hervortreten. Dies und die zentrale Bedeutung der aufgeworfenen Probleme für die Psychotherapie haben mich bewogen, in Anlehnung an die Ausführungen Hollenbachs den Versuch einer weiteren Klärung wesentlicher Grundfragen und einzelner Mißverständnisse zu unternehmen.

Die besondere Situation der Psychotherapie

Wenn man in der Philosophie von einem fertigen theoretischen Gehäuse ausgeht, so birgt das Denken in vorgezeichneten Geleisen die Gefahr in sich, die Phänomene in entstellten oder eingeschränkten Sinnbezügen zu verstehen. Für die Psychotherapie hat diese Schwierigkeit noch eine ganz spezifische Note. Jeder theoretisch eingeengte Verstehensentwurf schränkt nämlich auch den faktischen Verstehensvollzug und die Kommunikation zwischen dem Therapeuten und dem Patienten ein. Dabei ist ja beim Patienten selbst gerade durch die Neurose schon von vorneherein die volle Lebenswirklichkeit eingeschränkt. Erst das allmähliche sich-Öffnen der vollen Lebenswirklichkeit in der existenziell vollzogenen und sich zunehmend vertiefenden Kommunikation ist auch die Voraussetzung einer echten Wandlung, eines Erschließens bisher verschlossener Lebensmöglichkeiten. Die Offenheit für den vollen Horizont des Menschlichen ist für den Psychotherapeuten eigentlich eine unerläßliche Forderung.

In ihrer Gründerzeit hat sich auch die Psychotherapie zunächst an der Metaphysik einer vorwiegend biologistisch denkenden Naturwissenschaft orientiert. Zur Gegenwart steht sie jedoch inmitten einer interessanten Entwicklung. S. FREUD gebührt ursprünglich das entscheidende Verdienst, einer vorwiegend materialistisch denkenden Medizin gezeigt zu haben, daß der Mensch auch selbst an seinem Kranksein »Schuld« tragen kann. Aber er hat diesem Vorstoß, aus der seelenfernen Naturwissenschaft in ein dem menschlichen Wesen gerechteres Denken – darauf wies uns L. BINSWANGER hin – selbst die Spitze abgebrochen.

[1]) J. M. Hollenbach, *Schuld und Neurose* (Stimmen der Zeit, 161, 2 [1957] 112–127.
[2]) Klett-Verlag, Stuttgart 1956.

Die Lehre FREUDs gipfelt in der Konstruktion des psychischen Apparates, der nach topischen und dynamischen, quantitativen und ökonomischen Gesichtspunkten aufgebaut ist[3]). Vor dem Hintergrund eines solchen theoretischen Verstehensentwurfes wird der psychische Konflikt nicht mehr als »menschliche Gewissensfrage« sondern als »ein Naturvorgang im Sinne der automatischen Regulierung durch das Lustprinzip«[4]) verstanden. Das »Schuldgefühl«, von dem auch FREUD anerkennt, daß es in den Neurosen außerordentlich häufig anzutreffen ist und für ihre psychische Dynamik eine bedeutsame Rolle spielt, wird entpersönlicht. Schuld überhaupt wird auf den Widerstreit von Triebbedürfnissen und Realitätsprinzip zurückgeführt. So hat uns FREUD zwar ganz neue Erfahrungsmöglichkeiten im Seelischen eröffnet – aber er hat die Konsequenz dieses neuen Wissens nur einseitig verfolgt: im Rahmen seiner, die menschliche Existenzialität ausschließenden Konzeption des seelischen Apparates.

Die Psychoanalyse hat es im Laufe der letzten Jahrzehnte fertiggebracht die Kluft zwischen somatischer Medizin und Psychologie zu schließen. Inzwischen aber klafft – wie F. A. WEISS 1956 auf der Jahrestagung der Amerikanischen Gesellschaft für den Fortschritt der Psychoanalyse aufwies[5]) – ein neuer ebenso gefährlicher Abgrund – nämlich jener zwischen Theorie und Menschlichkeit. Unter der Voreingenommenheit des Psychotherapeuten von erlernten Systemen und Konflikttheorien ging die Unmittelbarkeit der menschlichen Beziehung und die Sicht auf die Einmaligkeit und Einheit der Person verloren. Die helfende Nähe zum seelisch leidenden Menschen wurde verstellt durch das Vorurteil einer horizontbeschränkenden Lehre.

Schon seit mehr als drei Jahrzehnten bahnt sich eine neue Entwicklung an, die zunächst als anthropologische Psychotherapie bekannt wurde. Sie verbindet sich mit den Namen ALLERS, FRANKL, E. FROMM, v. GEBSATTEL, CARUSO u. a. Etwa zur gleichen Zeit trat auch L. BINSWANGER mit seiner Daseinsanalyse hervor und begann unser psychotherapeutisches Verstehen und Handeln außerordentlich zu befruchten. Gemeinsam ist all diesen Entwicklungstendenzen, daß sie die Existenzialität des Menschen wieder in den Mittelpunkt des theoretischen und praktischen Umgangs mit dem Neurosekranken stellen. Das bedeutete nebenbei, daß die Verantwortlichkeit nicht mehr grundsätzlich geleugnet oder Schuldgefühle nicht mehr vor aller Klärung ihres tieferen seelischen Hintergrunds als krankhaft angesehen wurden. Man begann die Phänomene nicht mehr aus ihrem existenziellen Bezug zum Menschsein als Ganzes herauszulösen. Damit mußte auch die alte Vorstellung vom Wesen der Neurose als einer Störung des Kräfteverhältnisses innerhalb der Instanzen des psychischen Apparats ins Wanken kommen.

Vom Wesen der Neurose

Bevor man sich um die Gewissensstrukturen und die wesentliche Funktion des Schulderlebens in der Neurose bemüht, muß wenigstens im Groben geklärt werden, was man unter Neurose überhaupt zu verstehen hat. Hollenbach meint, »jede Neurose ist immer eine Störung im leibseelischen Bereich«[6]). Um seine Auffas-

---

[3]) Vgl. L. Binswanger, Mein Weg zu Freud, in: Der Mensch in der Psychiatrie [Tübingen 1957] 45.

[4]) L. Binswanger a.a.O., 54.

[5]) »What is effective in the Therapeutic Process« An. Meeting Am. Psychiat. Assoc. Chicago 1956, Bela S. v. Bark Moderator, Am. J. Psychoanalyt. 17, 3–33, 1957.

[6]) Hollenbach, a.a.O. 116.

sung zu bekräftigen, zitiert er Karl JASPERS, der das Wesen der neurotischen Störung in den »spezifischen Mechanismen, welche zu einer normalerweise nicht vorkommenden Umsetzung der Erlebnisse führen« erblickt. Mit einer solchen Anwendung von Begriffen, die der Naturwissenschaft entlehnt sind, gerät man in Gefahr, die Phänomene unter Abschattung der anderen Bereiche menschlichen Wesens in einem ganz bestimmten, nämlich im naturwissenschaftlichen Aspekt zu begreifen. Eine solche Auffassung der Neurose gerät in die Nähe der FREUD'schen Konzeption vom seelischen Apparat, zumal sie die Neurose aus der Existentialität herausnimmt und in den, als verantwortungsfrei gesehenen Bereich der leibseelischen Funktionen verlegt.

Für Freud beinhaltet die Bezeichnung »leibseelisch« die Einheit des Seelischen als Libidoorganisation und des Leibes mit seinen, der Libidoreifung korrespondierenden Entwicklungsstufen. HOLLENBACH aber, der hier der psychologischen Schichtenlehre von Max SCHELER und E. ROTHACKER nahesteht, beabsichtigt etwas anderes, nämlich die Unterscheidung zweier wesensverschiedener Phänomenbereiche im Menschlichen. Er trennt das »Leibseelische« als Bereich verantwortungsfreier, jenseits der Existentialität gelegener Phänomene vom »Geistseelischen« als den Raum der Freiheit und der verantwortlichen Entscheidungen. Auch ohne den kurzschlüssigen Weg einer realontologischen Schichtentheorie (Nikolai HARTMANN) zu gehen, birgt diese Unterscheidung schon als eine Weise des Erfassens von Seelischem Gefahren in sich. Dies zeigt sich, wenn Hollenbach Ursprung und Wesen der Neurose allein in den leibseelischen Bereich verweist. Als eine Funktionsstörung im leibseelischen Organismus steht sie – das ist ja mit der Trennung der Phänomenbereiche schon vorausgesetzt – außerhalb der Verantwortlichkeit. Diese Auffassung verführt dazu, die Neurosen von vornherein aus der Existentialität auszuschließen und in das Gebiet des »seelischen Apparates« zu verweisen ähnlich wie dies in der Psychoanalyse geschieht. Selbst wenn man nicht in der anthropologischen Vorstellungswelt der Psychoanalyse verbleibt, sondern dem leibseelischen Organismus ein geistseelisches Obergeschoß aufsetzt, ist die Nahtstelle nicht mehr zu heilen. Da ja Verantwortlichkeit als Grenze vorausgesetzt ist, wird im geistseelischen Bereich von der Neurose eigentlich nur das Beschränkende, nämlich die Einschränkung der Verantwortung gesehen.

Für HOLLENBACH haben deshalb Neurose und Schuld von vornherein nichts miteinander zu tun: »Von Neurose im eigentlichen Sinn kann in diesem Zusammenhang nur die Rede sein, wenn der Mensch die ihm gestellten sittlichen Aufgaben auf Grund leiblicher oder leibseelischer Störungen nicht normal bewältigen kann«[7]). Ein solches neurotisch bedingtes Nichtkönnen – übrigens nach Hollenbach ein Kriterium jeder echten Neurose[8]) – kann durch ein ursprünglich schuldhaftes Verhalten ohne eine »organbedingte oder funktionelle Neurosengrundlage« nicht verursacht werden. Wenn HOLLENBACH anerkennt, daß jemand schuldhaft der Trunksucht oder gewohnheitsmäßigen sexuellen Verirrungen verfallen kann und aus eigener Kraft sich nicht mehr zu lösen vermag, so ist das keine Ausnahme von seiner Regel, denn: »durch sein (des Trunksüchtigen; Anm. des Verf.) schuldhaftes Verhalten entsteht in seinem psychophysischen Organismus eine Funktionsstörung, die nicht einfach dadurch beseitigt werden kann, daß er sein schuldhaftes Verhalten aufgibt«[9]). Der anthropologische Sinn von Gewohnheit bleibt allerdings ungeklärt. Wie sehr das Wesen der Gewohnheit nur aus der gan-

[7]) Hollenbach, a.a.O. 113.
[8]) a.a.O.
[9]) a.a.O. 116.

zen Existentialität des Menschen verstanden werden kann, hat V.v. GEBSATTEL in seiner Studie der Sucht gezeigt. Man kann die Neurose in ihrem vollen Sinngehalt nur verstehen, wenn man bereit ist, die neurotische Abwandlung des Menschseins in ihrer Einheitlichkeit und Ganzheit zu sehen. Einschränkung der Verantwortlichkeit und Funktionsstörung im Leibseelischen sind dafür keine ausreichenden Kategorien.

Der echten Neurose, die durchwegs die Verantwortlichkeit beschränken soll, stellt HOLLENBACH die Scheinneurose gegenüber. Sie ist gekennzeichnet durch eine »schuldhaft verursachte Unfähigkeit auf Grund der Unentschiedenheit des Willens für das Gute«[10]). In einem echten sittlichen Konflikt weicht hier der Betroffene der Gewissensunruhe »durch Ich-Entlastung aus, so daß es zu neurosenähnlichen Störungen kommt, zu Herzattacken, Schlaflosigkeit, unbegreiflichen Angstzuständen«[11]). So stehen Scheinneurosen und echte Neurosen, »leibseelischer« und »sittlicher Konflikt«[12]) »in einer Art antagonistischer Beziehung« zueinander. Der »leibseelische Konflikt« – hervorgerufen etwa durch »Organ- und Funktionsstörungen« die das »triebbedingte Wohlbefinden empfindlich aus dem Gleichgewicht gebracht« haben – mindert die Schuldfähigkeit und beeinträchtigt so den sittlichen Konflikt. Diesem anthropologischen Dualismus entsprechend kann HOLLENBACH auch eine strenge Zweiteilung der Funktionen geben: Die Seelsorge hat sich um die Scheinneurosen, die Verirrungen aus sittlichen Konflikten zu kümmern. Die Psychoanalyse aber – besser gesagt die Psychotherapie im allgemeinen – »hat die ›krankhaften‹ Störungen des Seelenlebens zu beseitigen, die sich auf Grund der strukturellen Gebrechlichkeit des Menschen einstellen können«[13]).

Nun muß man vor aller Grundsatzerörterung Hollenbach zunächst entgegenhalten, daß seine Ansicht nicht der heute allgemeingeltenden Auffassung vom Wesen der Neurose entspricht. Abgesehen von unterschiedlichen Schulmeinungen über die Bedeutung von Einzelfaktoren und über Grundstrukturen besteht doch ein consensus omnium dahingehend, daß man als Neurose nur seelisch entstandene Fehlhaltungen den Lebensproblemen gegenüber bezeichnet. Soweit seelische Schwierigkeiten durch funktionelle Organstörungen oder durch Funktionsstörungen im Leiblichen verursacht sind, nennt man sie nicht »echte Neurosen« sondern »Pseudo-Neurosen«. So kann – um ein Beispiel Hollenbachs heranzuziehen – durch langdauernden übermäßigen Alkoholgenuß eine Funktionsstörung des Zentralnervensystems eintreten, die zunächst ein sogenanntes »pseudoneurotisches Syndrom« hervorruft. Gerade dies aber ist keine Neurose und erfordert nicht eine große Psychotherapie, sondern in erster Linie eine körperliche Behandlung. Auch die Organneurose ist per definitionem ursprünglich nicht ein »seelisches Nichtkönnen« auf Grund »leiblicher oder leibseelischer Funktionsstörungen« sondern die Beeinträchtigung einer Organfunktion bis zum Organschaden durch seelische Faktoren. Daß es sekundär dann auch zu einer Einschränkung der Lebensmöglichkeiten durch den Organschaden kommt, ist für das volle Verständnis und den anthropologischen Stellenwert der Organneurose ausschlaggebend- bleibt aber für die Tatsache der ursprünglich seelischen Genese ohne Belang.

[10]) Hollenbach, a.a.O. 126.
[11]) A.a.O. 125.
[12]) Der Begriff »leibseelischer Konflikt« ist irreführend, wenn man Konflikt als einen Entscheidung fordernden Zwiespalt der Motive versteht. Von Hollenbach gemeint ist hier vielmehr ein außerhalb der Existenzialität liegender Naturvorgang, der leibseelisch determiniert ist und dem freien Entscheid nicht zugänglich wird.
[13]) Hollenbach, a.a.O. 115.

Was ist aber nun die Neurose eigentlich? Vorwissenschaftlich gesagt ist sie ein aus der persönlichen Lebensgeschichte her verstehbares Unvermögen bestimmten Ansprüchen der Mitwelt gerecht zu werden oder wesentliche eigene Lebensprobleme zu bewältigen. Es wäre ein verhängnisvoller Kurzschluß, wenn man nun aus diesem Versagen, das manchmal sogar »wider bessere Einsicht« geschieht, schließen wollte, hier sei alles durch »strukturelle Gebrechlichkeit des Leibes« zu erklären. Wir haben keine Berechtigung dazu die Existenzialität des Menschen auf den Bereich klarbewußter freier Entscheidungen zu begrenzen. Jenseits der verantwortlich und bewußt gefällten Entscheidungen liegt wohl immer ein weites Feld menschlicher Seinsmöglichkeiten, die so etwas wie die potentielle Freiheit des Menschen bedeuten. Ihrem Ergreifen stehen mehr oder weniger große äußere oder innere Hindernisse entgegen, aber deshalb sind sie nicht von vorneherein aus aller Verantwortlichkeit ausgeschlossen.

Die Neurosen haben etwas mit diesen »inneren Hindernissen« zu tun. Wenn wir damit auch der Überzeugung sind, daß neurotische Hemmungen das freie, verantwortliche Handeln mehr oder weniger schwerwiegend behindern, so sehen wir doch eine große Gefahr in der Meinung Hollenbachs, die echte Neurose würde die sittliche Verantwortlichkeit grundsätzlich in bestimmten Bereichen ausschließen. Die Erfahrung lehrt, daß sich die neurotischen Hemmungen nicht selten auf sittlich wenig relevanten Lebensbereichen auswirken. Dort, wo es aus der Neurose heraus zu schweren sittlichen Verfehlungen kommt, ist Verantwortlichkeit durchaus nicht von vorneherein auszuschließen, zumal die neurotische Fehlhaltung selbst oft noch einen Rest freier Manipulierbarkeit insoferne aufweist, als beim Einspruch des Gewissens wenigstens eine Symptomverschiebung als Ausweg bleibt. Jene Fälle, in denen sich beispielsweise der psychiatrische Sachverständige vor Gericht entschließt, die Zurechnungsfähigkeit für eine strafbare Handlung wegen einer schweren Neurose zu verneinen, zählen zu den seltenen Ausnahmen. Selbst in der Psychose ist die Freiheit des verantwortlichen Sich-Entscheidenkönnens auch im Bereich der Symptombildungen – wie eine sehr subtile Untersuchung v. BAEYERs[14]) zeigte – häufig nicht ganz aufgehoben. Man wird also besser nicht die Grenzpfähle der Psychiatrie unbesehen auf die Moraltheologie verpflanzen, sondern im Bereich der menschlichen Existenz mit Übergängen rechnen müssen.

Von der Erfahrung her stellt sich also die Problematik der Neurose zunächst ganz anders dar als HOLLENBACH es sieht. Es würde hier zu weit führen, wollten wir nun das Wesen der Neurose auf dem Hintergrund des menschlichen Daseins aufzuweisen versuchen. Jedenfalls kann erst durch eine umfassende Klärung dieses Erschließungshorizonts Sinn und Wesen der Neurose als spezifische Form der Einschränkung menschlichen Seinkönnens begriffen werden. Das Ergebnis unserer daseinsanalytischen Klärung, die wir an anderer Stelle zu geben versuchten[15]) ist jedenfalls, daß der Anlaß einer neurotischen Entwicklung zumeist in einer Ich-Belastung besteht, die von der nächsten Mitwelt her und fast ausschließlich in der Kindheit erfahren wurde. Es handelt sich dabei vorwiegend um versagende Momente in der mitmenschlichen Beziehung, die eine Entfaltung der Erfahrung behindern[16]) und eine deformierte Beziehungsstruktur zur Folge haben.

Doch diese Einschränkung des gelebten Entwurfs macht alleine noch keine Neu-

[14]) W. v. Baeyer, Freiheit und Verantwortlichkeit von Geisteskranken, in: Nervenarzt, 25 [1956] 265–273, 417–426.
[15]) Schulderleben und Gewissen, Stuttgart 1956.
[16]) Vgl. L. Binswanger, Schizophrenie.

rose. Auch der seelisch Gesunde ist über die in der Endlichkeit des Menschen verwurzelte Unmöglichkeit zur Erfüllung aller Seinsmöglichkeiten hinaus in seinem subjektiven Entwurf eingeengt. Die volle Erfüllung der faktischen Seinsmöglichkeiten ist nicht nur ein Grenzfall, sondern zudem ein Problem der lebensgeschichtlichen Entfaltung in der konkreten Welt. Das für uns bedeutsame Problem liegt aber garnicht darin, sondern in der Frage nach den mehr oder weniger unüberwindlich scheinenden Hindernissen, die dem Ergreifen wesentlicher Seinsmöglichkeiten entgegenstehen. Um hier wenigstens zu einem strukturellen Verständnis zu gelangen muß man sich klarmachen, daß die neurotische Ich-Belastung in der inneren Beunruhigung durch den mit der Angst erfahrenen Anspruch der unerfüllten Seinsmöglichkeiten besteht. Dieser angstvoll erlebte Anspruch hat etwas mit dem »existenziellen Gewissen« zu tun – um diesen Begriff hier einmal vorwegzunehmen.

Der Wesensunterschied zwischen Neurose und normal – der natürlich faktisch keine strenge Grenze ist – besteht nun darin, daß der Gesunde den erfahrenen Anspruch aufnimmt, die Angst durchsteht und ihn aus freiem Entscheid entweder erfüllt oder schuldhaft abweist. In der Neurose aber wird bereits der Anspruch in Gestalt der von S. FREUD beschriebenen verschiedenen Ich-Entlastungsformen abgewiesen und damit als solcher nicht oder kaum mehr erlebt. Das bedeutet, daß in manchen Neurosen weniger Angst erfahren wird als vom gesunden Menschen. Bei anderen Neuroseformen wird dagegen das Bewußtsein von Angst überflutet, während der dahinterstehende Anspruch verborgen bleibt. Das sind nur kleine Seitenblicke auf faktische Ausgestaltungsmöglichkeiten von Ich-Entlastungsformen. Eines aber muß festgehalten werden: Die Deutung der Angst als Ausdruck eines »schuldhaften Sichentschieden-Habens für das Böse«[17]) ist ein Mißverständnis. Aus der Endlichkeit und der strukturellen Unvollkommenheit des Menschen heraus ist die Angst ebenso wie die Schuld ein Konstituens unserer irdischen Existenz. Wohl sind beide in den Augenblicken einer zutiefst erfahrenen Einung unseres gelebten Entwurfs mit dem Willen Gottes[18]) aufgehoben. Aber ein solches angst- und schuldfreies Einverständnis mit Gott ist, wenn es über einen langen Abschnitt unseres Lebens andauert, entweder kein menschliches Phänomen mehr oder es ist dann eine rationale Illusion, erkauft durch die Verdrängung der Schuld auf die Unvollkommenheit des Leibes oder auf irgendeinen anderen, vielleicht auch weltanschaulich fundierten Sündenbock.

Wir haben also festzuhalten, daß Neurose eine Daseinseinschränkung bedeutet, die durch Ich-Entlastungsweisen möglichst aus der Verfügbarkeit oder Erfahrbarkeit des sich verantwortlich wissenden Ich weggerückt wird. Darin besteht jener, aus der eigenen Abwehr der Ich-Belastung entspringende Anteil der Neurose, der als Beitrag des betroffenen Menschen selbst am neurotischen Geschehen zu gelten hat. Dies aber bedeutet noch nicht, daß hierfür den Einzelnen die volle Verantwortlichkeit träfe, denn zweifellos haben wir es vor allem bei schweren Neurosen häufig mit so schweren Belastungen zu tun, daß ihre Abwehr mehr oder weniger zwingend, gleichsam aus Notwehr gefordert wird. Wer sich jemals in die Entstehungsgeschichte schwerer seelischer Fehlhaltungen vertieft hat, wird nicht bezweifeln, daß es »überwältigende Momente« im Daseinsgeschehen gibt, die der Mensch aus eigener Kraft nicht anders als in irgendeiner Form der Ich-Entlastung zu bewältigen vermag.

[17]) Hollenbach, a.a.O. 121.

[18]) Hollenbach nennt sie »gutes Gewissen«, aber wir möchten glauben, daß hier das Phänomen Gewissen in Richtung auf die erlebte Gnade hin schon weit überschritten ist.

Das existenzielle Gewissen und die Neurose

Um zunächst eine konkrete Verstehensbasis zu haben, wollen wir kurz einen Fall referieren, den wir an anderer Stelle[19]) ausführlich dargestellt haben. Es handelt sich um den einzigen Sohn eines Schuhmachermeisters. Der Vater, selbst vom Leben enttäuscht, erhoffte die Erfüllung all seiner Wünsche in einer großen Karriere des Sohnes. So betörte er den Jungen schon früh mit großen Plänen für die Zukunft. Er ging nicht auf die eigenen Belange des Kindes ein, er ließ kein stilles Verweilen in der Gegenwart, kein bescheidenes Aufnehmen des jeweils altersgemäßen Wissens zu, sondern überschätzte und überforderte ständig seinen Sohn und verwies ihn auf sein Idol des berühmten Mannes. So konnte der Junge trotz guter Begabung in der Schule immer weniger Erlerntes aufnehmen; er war nie ein Lernender in der Bescheidenheit des Noch-Nicht-Wissenden, sondern immer ein Besserwisser, stets seinem Alter voraus im Ergreifen größerer Ziele.

Im Gegensatz zum Vater, der dem Jungen seinen Entwurf einer illusionären großen Zukunft aufgeprägt hatte, war die Mutter eine kleinliche, ständig nörgelnde Frau. Während der Vater den Sohn praktisch überhaupt nicht strafte, verurteilte ihn die Mutter aus jedem kleinen Anlaß heraus radikal. Sie fand in richtiger Ahnung des Wirklichen, ihr Junge sei faul, ein Phantast der sich nicht mit den einfachen Dingen beschäftigen wolle und der bestimmt noch im Gefängnis enden würde. Weil sie nur noch verurteilte und kein Wort einer verzeihenden Liebe mehr fand, trieb sie den Sohn erst recht in die Versuchung des Vaters hinein. Die Wirklichkeit, die ihm von der Mutter her begegnete, mußte er fliehen, denn ein Zugang zu ihr schien nur um den Preis einer völligen Erniedrigung, einer Zerstörung jedes Selbstgefühls möglich.

So hatte sich unser Patient schon als Kind gleichsam in Notwehr aus dem Annehmen irgendwelcher Schuld zurückgezogen in den fassadenhaften Entwurf der Selbstüberschätzung und der großenZukunft. Es gab für ihn kein Innehalten, kein Heraustreten aus der Selbstverlorenheit an seine Illusionen mehr.

Mit der Verdeckung jeder Schulderfahrung verstummte auch der Anruf des Gewissens. Scheinbar ohne innere Anfechtung – in Wirklichkeit aber doch ununterbrochen in aufreibender Flucht vor der inneren Beunruhigung – lebte er das Dasein eines existenziellen Betrugs. Als er schließlich in Konsequenz seines Entwurfs vom Gericht als »gewissenloser Betrüger« bezeichnet und auf ein paar arme Leute hingewiesen worden war, die er um den letzten Sparpfennig gebracht hatte, fand er nur bombastische Worte der Unschuldsbeteuerung.

Dennoch war hier das Gewissen nicht einfach untergegangen; es war lebendig geblieben, auch wenn sein Anruf nicht mehr vernommen worden war. Das zeigte sich an einer kleinen Szene. Als er in der Behandlung seine Lebensgeschichte erzählte und keine Verurteilung, sondern nur ein verstehendes, liebevolles Eingehen erfuhr, überkam ihn plötzlich eine namenlose Angst. Er träumte in der folgenden Nacht einen düster-gähnenden, schnell rotierenden Strudel, aus dem monoton das Wort »Schuldig« ertönte.

Was aber ist hier mit Gewissen überhaupt gemeint? Jedenfalls nicht das ethische Gewissen – wie Hollenbach durch unsere bislang leider nicht präzise Unterscheidung mißversteht, denn wer wollte sagen, unser Patient sei einfach selbst an allem »schuld«.

Hier können wir uns mit gutem Recht auf HEIDEGGER stützen. Er hat uns gezeigt, daß uns der Anruf des Gewissens in der Selbstvergessenheit, im Verfallen-

[19]) Daseinsanalytik und Gewissen, in Aktuelle Psychotherapie, München 1958.

sein trifft und, wenn wir auf ihn hören, ihn annehmen, zurückruft auf die entschlossene Wahl des eigenen Selbstseinkönnens. Dieser Anruf, der sich uns faktisch stets mit einem bestimmten konkreten Bedeutungsgehalt erschließt und durchaus nicht nur »Schuldgefühl« ist, holt unser Dasein wenigstens als Möglichkeit immer wieder zurück aus seinen zahlreichen Verirrungen und Selbstverfehlungen. Nun ist der existenzielle Gewissensbegriff HEIDEGGERs, von dem auch wir hier ausgehen, viel weiter als der ethische. Einmal ist die sittliche Seinsordnung, auf die uns das ethische Gewissen ruft, viel enger als die volle Weite der Möglichkeiten eigenen Selbstseinkönnens. Das Schuldigsein im existenziellen Sinne ist mit moralischer Schuld nicht identisch. Es ist vielmehr – wie EGENTER[20]) richtig sieht – ein debitum im allgemeinsten Sinne, ein etwas-Schulden, ein Sollen, das Erfüllung heischt. Wir haben jenes Feld eigensterSeinsmöglichkeiten, auf das hin – in einer faktisch stets begrenzten Bedeutung – uns das existenzielle Gewissen ruft, als »personalen Wertentwurf« bezeichnet, im Gegensatz zum jeweils verwirklichten subjektiven Entwurf. Theologisch gesprochen wäre es der unverwechselbare, einzigartige Auftrag Gottes im persönlichen Leben des Einzelnen, die »Idee Gottes von mir« wie SCHELER sagt. Wenn auch hier die Ethik wesensmäßig überschritten wird, so kann man doch nicht übersehen, daß der Gewissensbegriff des Neuen Testaments in seinem Hinausgreifen über das Gesetz, im Gebot der Liebe und der Erfüllung einer persönlichen Beziehung zu Gott, doch an den existenziellen anklingt.

Der entscheidende Unterschied liegt aber in der Tatsache, daß für das ethische Gewissen auf der ontischen Ebene Zurechnungsfähigkeit und persönliche Verantwortlichkeit vorausgesetzt sind, während ein existenzielles Schuldigsein durchaus außerhalb der eigenen Verantwortung – etwa in der frühen Kindheit entstanden sein kann. Auf der ontologischen Ebene gründet allerdings auch das existenzielle Gewissen in der allgemeinen Verantwortung des Daseins für die Erfüllung der ihm aufgetragenen eigensten Möglichkeiten. Diese Verantwortung ist aber noch keine faktische Verantwortlichkeit im ethischen Bereich, sondern nur eine die Faktizität des Verantwortlichseins fundierende und das Dasein in seinem Grunde mitbestimmende Möglichkeit.

RENÉ SPITZ machte an mutterlosen Säuglingen die Beobachtung, daß der Mangel an unmittelbarem Angesprochenwerden, das Fehlen eines immer wieder liebevoll zugewandten Angesichts zu einer auffallenden Verzögerung der seelischen und motorischen Entwicklung führt. Anstelle einer offenen weltzugewandten Entfaltung des motorischen Verhaltens kommt es zu einer Fixierung an bestimmte Umweltreize. Solche Säuglinge nehmen dann beispielsweise die immer von rechts gereichte Flasche nur noch von dieser Seite, sie bleiben an einen äußerlich bedeutungslosen Ablauf gebunden, weil er an die Stelle einer viel umfassenderen inneren Bedeutung tritt.

Wenn das Kind aus der Entfaltung in eine offene Welt zurückfällt auf einen eingeengten Weltbezug, so bedeutet dies zweifellos eine Daseinseinschränkung, wie sie häufig an der Wurzel einer neurotischen Entwicklung anzutreffen ist. Obwohl das Geschehen hier wie ein bedingter Reflex anmutet und sicher auch außerhalb der faktischen Verantwortlichkeit liegt, so dürfen wir doch behaupten, daß sich hier später einmal das existenzielle Gewissen als Vorruf auf ein umfassenderes Selbstseinkönnen hin melden wird. Auch ein bedingter Reflex kann eben vom Ganzen des menschlichen Daseins her gesehen einen existenziellen Sinn haben und seine Überwindung oder Auflösung für uns Aufgabencharakter tragen. Jeden-

[20]) R. Egenter, *Psychotherapie und Gewissen*, in: Münchner Theolog. Zeitschrift, 8 [1957] 33.

falls liegen hier unzählige offene Fragen, an denen man unter Umständen vorbeisieht, wenn man nur aus der Unterscheidung von seelischem Apparat und »eigengesetzlichen Triebmechanismen« einerseits und freiem, verantwortlichen Geist andererseits her an die Phänomene herangeht.

Nachdem wir nun das existenzielle Gewissen gleichsam als jene Funktion verstehen, die das Dasein aus der neurotischen Selbstverfehlung auf sein Selbstseinkönnen zurückruft, wird uns auch seine zentrale Bedeutung für die Psychotherapie klar. Es geht ja in der Behandlung der Neurose schließlich nicht um ein »Abmontieren von Mechanismen«, sondern um die Überwindung jener Hindernisse, die einer Weitung des eingeschränkten subjektiven Wertentwurfs und einer Verwirklichung personaler Werte entgegenstehen. Daß dies aber auch mit einer Ausweitung an Verantwortung einhergeht – denn mit dem Annehmen des Gewissensrufes wird das Verantwortlichsein als Möglichkeit ergriffen und als faktische Verantwortlichkeit in der Entscheidung so oder so vollzogen – wird heute schon von der Mehrzahl der Psychotherapeuten eingesehen. F. A. WEISS hat beispielsweise auf der schon erwähnten Tagung über das Wirksame in der Psychotherapie hervorgehoben, daß die eigentlichen Wandlungsschritte in jenen »Aha«-Erlebnissen vollzogen werden, die von der Einsicht in die Verantwortung für ein ganz bestimmtes Verhalten getragen sind. Erst wenn die Erfahrungen der Vergangenheit existenziell in die Gegenwart einbezogen sind, so nämlich, daß der Kranke sie als sein eigenes Tun, seine eigene Gesinnung annimmt, wird er von ihrer bindenden Macht befreit. Die Einsicht, daß der Fehler nicht irgendwo draußen, sondern an mir selbst liegt, daß ich ja in Anspruch genommen bin und nicht genügte, ist eine innere Belastung. Dennoch ist sie befreiend, denn sie zeigt nicht nur, was wir mit uns getan haben, sondern eröffnet alleine die Möglichkeit uns zu ändern und dem Ruf unseres Gewissens nachzukommen.

Man darf nicht glauben, der Psychotherapeut müßte viel von Schuld sprechen oder gar sich die Funktion des Richters anmaßen. Damit würde er nicht nur seiner eigentlichen Aufgabe entgegengesetzt handeln, sondern gerade auch das Wesen des existenziellen Gewissens mißverstehen. Es geht ja eben vorwiegend nicht um moralische Schuld. Zudem kann der Neurosekranke seine existenzielle Schuld nur auf sich nehmen, wenn er nicht verurteilt, sondern verstehend angenommen wird und dahinter auch die Menschlichkeit – und das Vorhandensein, das Ertragen- und Überwindenkönnen von Schuld – bei seinem Partner erfährt. Das dürfte auch an jenem Fall verstehbar geworden sein, den wir oben kurz skizziert haben.

Der Begriff »Scheinneurose« so wie ihn HOLLENBACH versteht ist, so können wir jetzt sagen, nicht sinnvoll. Ob die Ursache einer Neurose letztlich in einer moralischen Schuld oder außerhalb der Verantwortlichkeit liegt, ist für das Wesen der Neurose unerheblich. Es kommt alleine darauf an, ob das innere Hindernis – die spezifischen Schuldentlastungsweisen – das der Erfüllung wesentlicher Lebensanliegen entgegensteht, schon so groß geworden ist, daß es aus eigener Kraft kaum noch überwunden werden kann. Daß eine derartige Entwicklung durchaus einmal aus einem ethisch-schuldhaften Entwurf und fortgesetzer Verdeckung des Gewissens entspringen kann, mußte nicht erst von uns aufgewiesen werden. Es ist in Nietzsches feinsinnigen Bemerkungen über das Gewissen des Verbrechers angedeutet und in DOSTOJEWSKIS »Rodion Raskolnikow« dichterisch gestaltet.

Eine Scheinneurose könnten wir ähnlich wie FRANKL nur dann annehmen, wenn jemand wegen geringfügiger seelischer Störungen zum Therapeuten kommt obwohl er dessen Hilfe eigentlich gar nicht bräuchte, weil er durch ein »anstän-

diges« Verhalten sofort wieder gesund werden könnte. Aber ist es hier sinnvoll, überhaupt noch von Neurose zu sprechen?

Man wird auch der Meinung entgegentreten müssen, die Indikation, ob jemand zum Priester oder zum Arzt zu gehen habe, sei danach zu stellen, ob er für seine Fehlhaltung verantwortlich ist und moralisch verurteilt werden muß oder nicht. Die Entscheidung ist eher danach zu treffen, ob ein seelsorgerliches Gespräch und die Befreiung von der moralischen Schuld im Sakrament Hilfe zu bringen vermag oder ob die inneren Hindernisse schon so schwerwiegend sind, daß ihre Überwindung den besonderen, die Psychopathologie mit einschließenden Verstehenshorizont und den persönlichen Einsatz des Therapeuten fordert.

Wir haben damit nur einige Grundgedanken zu einer daseinsanalytischen Neurosenlehre aufgezeigt, die zahlreiche weitere, auch von HOLLENBACH richtig gesehene Fragen aufwerfen und offenlassen. Es ging uns aber hier nur darum, einmal die eminente Bedeutung der Gewissensphänomenologie für eine umfassende Besinnung der Neurosenlehre und Psychotherapie aufzuweisen. Unabhängig von einzelnen Verschiedenheiten in der Auffassung, wissen wir Hollenbach dafür zu danken, daß seine Ausführungen die Diskussion angeregt und die Besinnung vertieft haben.

Das Volk in der Philosophie und Theologie des Nikolaus von Kues[1]

Von Karl Gottfried Hugelmann, Göttingen

Den Lesern dieser Zeitschrift braucht Nikolaus von Kues, als Nicoluas Cusanus fast noch bekannter, nicht näher vorgestellt zu werden. Es sollte auch in anderen Kreisen nicht nötig sein, da ihn doch Nicolai Hartmann, der religiös und weltanschaulich durch eine Kluft von ihm getrennt ist, in einem schönen Vortrag über das Klassische in der deutschen Philosophie als einen der vier deutschen Philosophen bezeichnet hat, denen das Beiwort klassisch gebührt, neben Albertus Magnus (Teutonicus), Leibniz und Kant. Es scheint mir wohl am Platz, uns darauf zu besinnen, was der große Philosoph und Theologe über das Volk gedacht hat; denn über das Geschwätz, als ob der nationale Gedanke in jeder Formüberholt sei, ist die Geschichte im Lauf eines Jahrzehnts zur Tagesordnung übergegangen, und mit Recht bemerkt einer unserer bedeutendsten Historiker, Heimpel, in seiner nachdenklichen Rede über den Tod für das Vaterland, daß uns manche Vorgänge, insbesondere im Saargebiet, eindringlich zeigen, daß Europa nicht ohne die Nationen und jenseits der Nationen gebaut werden könne, sondern nur mit und in seinen Nationen.

Bevor an das schwere Thema herangegangen wird, ist noch eine Vorbemerkung nötig. Der Idiota im theologischen Bereich, um den Ausdruck des Cusanus selbst zu gebrauchen, beabsichtigt mit dieser Darlegung nicht eine dogmatische Beurteilung der Lehren des Großen an der Zeitenwende vom Mittelalter zur Neuzeit. Er will lediglich versuchen, das Volksverständnis, wie es sich aus den Werken des Cusanus ergibt, zu erschließen, zu deuten. Ob die Deutung richtig ist, bleibt der kritischen Auseinandersetzung vorbehalten, wenn sie richtig ist, ihre dogmatische Beurteilung geschulten Dogmatikern. Da die Ergebnisse vieljährigen Nachdenkens auf engsten Raum komprimiert werden sollen, sind nur sparsame Literaturangaben möglich[2]) und müssen vollends mündliche Gespräche mit Kol-

[1] Dieser Aufsatz ist die knappe Zusammenfassung von Gedanken, die im Lauf von gut 2 Jahren in kleineren oder größeren Kreisen unter Anpassung an die Bedürfnisse der jeweiligen Hörerschaft mündlich vorgetragen wurden. Insbesondere seien genannt: der Göttinger mittelalterliche Abend (unter Vorsitz des Kollegen Heimpel), die rechts- und staatswissenschaftliche Fakultät der Universität Saarbrücken, die katholische Studentengemeinde zusammen mit dem katholischen Akademiker-Verband in Göttingen. Eine erweiterte Fassung soll im 3.Band (Der Nationalstaat und der Universalismus des Mittelalters) meines Werkes (Gesamt-Titel: Nationalstaat und Nationalitätenrecht im deutschen Mittelalter) Platz finden, dessen 1. Bd. 1955 erschienen ist.

[2] Im Voraus seien die besten Ausgaben und gegebenenfalls auch Übersetzungen jener Werke angeführt, die im Text des Aufsatzes genannt werden: 1. De Concordantia catholica I. III (1433), Paris 1514, Faksimiledruck auf Veranlassung G. Kallens, Bonn 1928 .– 2. De Pace fidei 1453/54), ed. R. Klibansky-H. Bascour, London 1956 (Mediaeval and Renaiss. Studies,

legen, durch welche die Gedanken des Verfassers gefördert wurden, einer späteren Darlegung in umfassendem Rahmen vorbehalten bleiben.

In der Hauptsache kommen zwei Schriften aus dem gewaltigen Geisteswerk des Denkers für unser Thema in Betracht. Die erste nur indirekt, weshalb wir uns dabei ganz kurz fassen: Die Reformschrift »De concordantia catholica«, die vor und nach dem Eintritt des noch jugendlichen Dekans zu St. Florin (Koblenz) in das Konzil von Basel (1432–33) geschrieben wurde, das den gewaltigen historischen Hintergrund bildet. Unmittelbar finden wir hier nicht eine Philosophie vom Volk, sondern eine Philosophie vom Reich, die ich in dem Aufsatz »Der Reichsgedanke bei Nikolaus von Kues«, (Reich und Recht in der deutschen Philosophie, hg. v. Karl Larenz, 1. Band 1943) darzustellen versucht habe. Wo im dritten Buch mit der Darlegung der Reformvorschläge im weltlichen Bereich, in der Reichsverfassung, begonnen wird (Cap. 32), schildert Cusanus, daß das »Gemeinwesen« durch viele Fehler in eine äußerst gefährliche Lage gekommen sei. Eine tödliche Krankheit habe das »imperium Germanicum« befallen. Wenn man ihr nicht sofort mit einem heilsamen Gegenmittel begegnet, werde der Tod unzweifelhaft folgen; und man werde das imperium in Deutschland (Germania) suchen und nicht finden und »in weiterer Folge werden die Fremden unsere Orte an sich reißen und sie werden unter uns aufgeteilt werden.« Diese uns heute ans Herz greifende Stelle wollten wir uns doch ins Gedächtnis rufen. Aus ihr, vollends im Zusammenhang mit anderen Ausführungen in der Concordantia catholica, ergeben sich drei Grundgedanken, die unser Thema immerhin berühren: das Wissen um die Möglichkeit eines Nationalstaates, der ein Volk zu handlungsfähiger geschichtlicher Einheit integriert, die Nichtanerkennung des Nationalstaatsprinzips, nach dem dieser Staatstypus der einzige nach Naturrecht mögliche und zulässige für jedes Volk wäre, und eine Rangordnung der Völker auf Grund der geschichtlichen Entwicklung und nicht zuletzt ihrer Leistungen. Wenn wir gesagt haben, daß die Concordantia catholica nur indirekt unser Thema berührt, so auch deshalb, weil sich alles das, was hier kurz angedeutet wurde, unmittelbar nur auf das deutsche Volk und sein engeres und weiteres Reich bezieht, nicht aber eine grundsätzliche Aussage über die Völker überhaupt enthält. Es handelt sich dabei mehr um eine politische Auseinandersetzung als um eine im strengsten Sinn des Wortes philosophische.

Wohl aber bietet eine zweite Schrift des Cusanus »De pace fidei« (1453–4) eine direkte Erörterung unseres Themas, und zwar handelt es sich hier nicht um das Verhältnis zwischen Volkstum und politischer Organisation, sondern um das Verhältnis der Völker, des Volkes, jedes Volkes zu Gott. Dieser Schrift werden

Suppl. 3); Über den Frieden im Glauben, übers. u. eingel. v. L. Mohler, in: Schriften des N. v. C., im Auftr. d. Heidelb. Akad. d. Wiss. in dt. Übers. hg. v. E. Hoffmann, H. 8 (Meiners Phil. Bibl., Bd. 223), Leipzig 1943. – 3. De Docta Ignorantia Libri Tres (1440), ed. E. Hoffmann-R. Klibansky, in: N. de C. Opera omnia, iussu et auct. Acad. Litt. Heidelberg . . . . Vol. I, 1932. – 4. De Coniecturis (1439/40), in: N. v. C., Texte s. phil. Schriften nach d. Ausg. v. Paris 1514 sowie nach d. Drucklegung v. Basel 1565 hg. v. A. Petzelt, Bd. 1, Stuttgart 1949. – 5. De Visione Dei (1453), in: Opera ed. Paris 1514, Basel 1565; Von Gottes Sehen, übers. u. eingel. v. E. Bohnenstädt, Schriften a. a. O., H. 4 (Phil. Bibl., Bd. 219), ²1944. – 6. Excitationes VIII, in: F. Scharpff, Des Cardinals u. Bischofs N. v. C. wichtigste Schriften in dt. Übers., Freiburg i. Br. 1862. – 7. Idiota de Sapientia (1450), ed. L. Baur, in: Opera omnia (s. o. Nr. 3), Vol. V, 1937; Der Laie über die Weisheit, übers. u. eingel. v. E. Bohnenstädt, Schriften a. a. O., H. 1 (Phil. Bibl., Bd. 216), ²1944.

wir daher eine viel ausführlichere Betrachtung widmen müssen. Wie das Konzil von Basel den historischen Hintergrund für die »concordantia catholica«, bildet ihn für »De pace fidei« die Eroberung von Konstantinopel, die in Europa für uns Heutige schwer nachfühlbare, aber berechtigte Erschütterung auslöste. Ein innerer Zusammenhang zwischen dem Vorrücken der Türken und den kirchlichen Unions-Verhandlungen ist heute bekannt. Im Zuge dieser Verhandlungen war Cusanus von Eugen IV. 1438 nach Konstantinopel entsandt worden. Auf der Seereise war ihm der in der »Docta ignorantia« 1440–42 entwickelte kühne Gedanke von Gott als coincidentia oppositorum gekommen.

Auf diesen historischen Hintergrund wie auf das eigene Erlebnis spielt Cusanus zu Beginn des Werkes an: Die Nachrichten von den Grausamkeiten des türkischen Sultans in letzter Zeit haben einen Mann, der jene Stätten aus eigenem Augenschein kennen gelernt hatte, mit solchem Gotteseifer erfüllt, daß er zu Gott betete, er möge der wegen der Religionsunterschiede wütenden Verfolgung Einhalt gebieten. Nach wenigen Tagen sei ihm, in die (wohl überirdische) Höhe geistiger Schau entrückt, eine Vision zuteil geworden, die der eigentliche Inhalt der Schrift ist.

Durch Boten waren dem König des Himmels und der Erde aus dem ganzen Erdenrund Klagen über Verfolgungen solcher Art vorgetragen worden. Diese Boten schienen im Himmel bekannt. Sie glichen nicht Menschen, sondern erschienen – bleiben wir zunächst bei diesem Wort – als »virtutes intellectuales«. Cusanus sagt im 1. Kapitel, daß sie von Gott »ab initio« über die einzelnen Provinzen und Religionen (sectas) gesetzt (constituti) waren. Der vornehmste von ihnen, im 2. Kapitel als Erzengel bezeichnet, legte die Gründe der religiösen Unterschiede und der daraus entspringenden Streitigkeiten dar: Gott selbst habe Könige und Seher gesendet, die in seinem Namen Anordnungen trafen; bedeutsam in unserem Zusammenhang ist bereits der Satz: »den verschiedenen Nationen hast Du verschiedene Propheten und Lehrer geschickt, die einen zu dieser, die anderen zu jener Zeit«. Hier schon klingt der Gedanke an, daß auch die Religionsübung von Nation zu Nation Verschiedenheiten aufweist. Die Bezeichnung des Vornehmsten als Erzengel zeigt 1. daß wir die »virtutes intellectuales« jedenfalls im weitesten Sinn zu den Engeln rechnen dürfen und müssen. Sie sind von Anbeginn über die Provinzen und Religionen gesetzt. Wenn wir 2. daran denken, daß im Spätmittelalter die Bezeichnung »provinciae« gleichbedeutend mit jenen »regna« begegnet, in die das Imperium gegliedert sein sollte, welcher Gedanke, nebenbei bemerkt, schon vom hl. Augustinus ausgesprochen war, und daß die verschiedenen »regna« verschiedenen Nationen zugeordnet werden, so ist damit nahe gelegt, daß die über die Provinzen gesetzten »virtutes intellectuales« zugleich als über verschiedene Nationen gesetzt zu denken sind.

Auf Fürsprache des »Wortes« stimmt der Himmelskönig einem Versuch zu, »alle Verschiedenheit der Religionen auf den einen wahren Glauben zurückzuführen«. Nun wurden – diese Stelle erfordert unsere höchste Aufmerksamkeit – alle Engel zusammengerufen, welche allen Nationen und Sprachen vorstehen (advocatis angelis qui omnibus nationibus et linguis praesunt). »Nationes et linguae« stehen wohl nicht nebeneinander, sondern die Nationen werden eben zugleich linguae genannt und die Engel sind, wie wir wohl vermuten dürfen, eben jene, die als Boten der Völker deren Klagen vor Gottes Thron gebracht haben. Gott befiehlt ihnen nun (offenbar aus den betreffenden Völkern) je einen Menschen von besonderem Verständnis zum menschgewordenen Wort zu führen, und

alsbald erscheinen, wie der weitere Verlauf der Vision zeigt, als Repräsentanten ihrer Völker »viri gravissimi«, womit wir schon an einem entscheidenden Punkt des Volksverständnisses sind: ein Volk als geistig-seelische Gemeinschaft (Stavenhagen) kann repräsentiert oder – vielleicht besser und – integriert werden durch Menschen, in denen sein Wesen sozusagen verdichtet in konkrete Erscheinung tritt. Als Repräsentant seines Volkes kann ein aus ihm hervorgegangener großer Mensch nur gedacht werden, wenn man diese Gemeinschaft als eine durch ein geistiges Band konstituierte Ganzheit begreift. Was in diesen Großen, sie werden »Heroen« genannt, transparent wird, ist im wesentlichen der »Volksgeist«, und unser großer Denker am Ende des Mittelalters ist ein seherischer Vorläufer jener Lehre, die, durch die »Deutsche Bewegung« lange vorbereitet, in Herder schöpferische Gestalt gewann und in zwei Zweigen fortlebte: in der Romantik mit einer Sonderprägung in der historischen Rechtsschule und in der Philosophie des deutschen Idealismus.

Doch folgen wir weiter den erstaunlichen Vorgängen in der Versammlung der vor Gottes Thron Erschienenen, im weiteren Lauf auch Weise (sapientes, philosophi) genannt. Das Wort eröffnet ihnen den Beschluß des Herrn, »alle verschiedenen Religionen durch ein gemeinsames Übereinkommen in einer einzigen Religion friedlich zu vereinigen«; den Vollzug hat der Herr den Erschienen, hier als Auserwählte bezeichnet (viri electi), übertragen. Noch vor Beginn der Aussprache wird deren vorbereitender Charakter angedeutet, insofern die endgültige Vereinigung in Jerusalem erreicht werden soll. Doch gehört offenbar schon das Gespräch der Auserwählten zum Vollzug der Aufgabe, für die ihnen der Herr bereits besondere Hilfe gewährt: »danco vobis assistentes ex sua curia administratorios angelicos spiritus, qui vos custodiant ac dirigant.« Nichts spricht u. E. dagegen, daß diese »angelici spiritus «identisch sind mit den früher erwähnten »virtutes intellectuales«, mit den »angeli qui nationibus et linguis praesunt«, »qui ab initio supra provincias (scil. et nationes) constituti sunt«.

Ein Gespräch zwischen verschiedenen Religionen ist an sich nichts Neues. Darin hat Cusanus viele Vorläufer. Neu aber ist zwar nicht in der kirchlichenPraxis, wohl aber im theologischen Schrifttum die mit solchem Nachdruck und mit solcher Konsequenz durchgeführte Gedanke, daß die verschiedenen Völker sich mindestens im Stil der Religionsübung unterscheiden, daß jedes Volk ein besonderes religiöses Anliegen hat. Nicht ob Cusanus dabei die einzelnen Völker richtig charakterisiert, wobei immerhin auf »De coniecturis« II 15 verwiesen sei, wo sich Gedanken finden, die man heute als Volks-Psychologie bezeichnen könnte – sondern daß er überhaupt bestimmte religiöse Haltungen und bestimmte Völker einander zuordnet, ist das Wesentliche. Darum verzichten wir auf eine ausführliche Wiedergabe des unter der Leitung des Wortes, teilweise auch der Heiligen Petrus und Paulus, geführten Gespräche. Denkwürdig bleibt jedenfalls, mit welcher Großzügigkeit und Kühnheit kurz vor der Glaubensspaltung ein Kardinal der römischen Kirche und Freund eines Papstes, Pius' II., innerhalb der Kirche gerade im Sinn ihrer Katholizität reichster Mannigfaltigkeit Raum geben zu sollen glaubte, was natürlich keine Zustimmung in den Einzelheiten bedeutet. Es ist umso denkwürdiger, als er sich damals schon längst von der konziliaren Theorie angewendet hatte. – Und was die Charakterisierung der Völker durch die Zuordnung bestimmter religiöser Anliegen betrifft, so scheint mir wenigstens die Charakterisierung des deutschen Volkes im 16. Kapitel nicht uneben. Hier bezeichnet der Deutsche (Alemannus) auf die Frage des hl. Petrus, nach Mohlers

Übersetzung »Wissen und Denken, das Schauen der Wahrheit mit dem Auge des Geistes« als sein besonderes Anliegen. Das trifft aber unseres Erachtens noch nicht ganz den lateinischen Text: »Scire autem et intellegere atque oculo mentis intueri veritatem«. Denn intellectus bezeichnet als Schlüsselwort der Cusanischen Theologie und Philosophie jene suprarationale Erkenntnisweise, in deren Bereich eine coincidentia oppositorum erst möglich ist. Ich würde übersetzen: »Wissen und schauend erkennen, (scil. durch beides) Einblick haben in die Wahrheit mit dem Auge des Geistes«. Da der Verfasser dieser Schrift ungefähr gleichzeitig eine andere schrieb: »De visione Dei«, scheint es mir kein zu kühner – ein mich wenigstens bewegender und erregender – Gedanke, daß Cusanus sich selbst als den Repräsentanten der deutschen Nation gedacht hat. Von ihm gilt wahrhaftig das Wort: »Was ist Ruhm? Mitgedacht werden, wenn an ein Volk gedacht wird«.

Man wird gegen die hier vertretene Bewertung der Verschiedenheit der den Völkern zugeordneten religiösen Stile vielleicht einwenden, daß ja der Zweck des ganzen Gesprächs die Herstellung der Einheit, also die Beseitigung der Verschiedenheiten ist. Dieser Einwand übersieht aber, daß mitnichten an eine völlige Nivellierung gedacht ist. Der hl. Paulus, also gerade der Völker apostel, beendet das Gespräch damit, daß die notwendigerweise bestehenbleibende Verschiedenheit in der Frömmigkeitsübung auch eine Erhöhung der Verehrung Gottes bringen könne, indem sie eine Erhöhung oder Belebung der Gottesverehrung im Wettstreit der Nationen – dieser Ausdruck steht auch im lateinischen Original – herbeiführen könne. Man erinnert sich dabei an die Anordnungen des 4. lateranensischen Konzils (cap. 9 = c. 14 X I 31)[3]).

Wir halten einen Augenblick inne und fassen das bisherige Ergebnis zusammen. Cusanus begreift die – wir fügen jetzt bei: geschichtstiefen – Völker, die Nationen, als geistig-seelische Gemeinschaften von hohem Rang, durch den Volksgeist zu Ganzheiten integriert. Darum können sie im Gespräch mit Gott durch ihre gewichtigsten Angehörigen repräsentiert werden. Wenn ihnen auch bestimmte Länder (provinciae) zugeordnet sind, so sind doch nicht diese das konstituierende Element; »nationes et linguae« deutet vielmehr auf Abstammung und Sprachgemeinschaft. Aber nicht nur in der Sprache äußert sich der Volksgeist, sondern sogar im Stil des religiösen Lebens und dann doch offenbar im gesamten Lebensstil. Schon dieses Ergebnis bedeutet nicht wenig. Nun aber müssen wir uns den Engeln der Völker zuwenden.

Noch einmal tauchen im letzten (20.) Kapitel die »administratorii spiritus« auf die zu den Völkern zurückkehrend die Aufgabe der Einigung vollbringen sollen. Und nochmals sei wiederholt: nichts spricht dagegen, sondern alles dafür, daß sie identisch sind mit den »angeli, qui omnibus nationibus et linguis praesunt« und ebenso mit den Geistern, die anfangs des Werkes als »virtutes intellectuales« bezeichnet sind, die »ab initio« über die Religionen gesetzt (constituti) sind. Da drängt sich nun die Frage förmlich auf, welche Bewandtnis es mit den »virtutes intellectuales« hat.

Auf den ersten Blick möchte man vielleicht an einen der neun Engelschöre denken, die überraschenderweise mit den neun Farben, in die sich das Licht angeblich bricht, in Parallele gestellt werden. Schmaus (Dogmatik II[5] § 121) hält es im An-

[3] Zwei Maßnahmen Pius' XII. weisen in dieselbe Richtung: 1. Die Konstitution »Exsul familia« vom 1. August 1952 über die muttersprachliche Seelsorge durch volkseigene Priester für die Auswanderer; 2. die Bestellung eines Weihbischofs mit den Rechten eines regierenden Bischofs und dem Sitz in Bozen.

schluß an den hl. Augustinus nicht für möglich, eine bestimmte Aussage über die einzelnen Engelschöre zu machen. Anders z. B. Diekamp, Dogmatik II[10] S. 60f. Und immerhin finden sich, was aber keine dogmatische Aussage bedeutet, die Engelschöre (allerdings in einer anderen Reihenfolge als bei Diekamp) in der Votivmesse von den heiligen Engeln im Kommuniongebet nach dem Missale Romanum, und unter ihnen führt einer den Namen »virtutes«. Wir brauchen aber dieser Frage nicht weiter nachzugehen, denn die Gleichsetzung der »virtutes intellectuales« mit dem »virtutes« genannten Engelschor scheitert schon daran, daß in »De pace fidei« der Vornehmste unter ihnen ausdrücklich Erzengel genannt wird (vgl. oben S. 31), während in allen überlieferten Aufzählungen der Engelschöre die »virtutes« im Rang über den Erzengeln stehen.

Wenn also die »virtutes intellectuales« nicht den Engelschor der »virtutes« bezeichnen können, was bedeuten sie dann? Daß das in Mohlers im allgemeinen sicher sehr guter Übersetzung gewählte Wort »Geister« zu unbestimmt ist, wird sich nicht bestreiten lassen, und auch die schon bessere Bezeichnung im Verzeichnis wichtiger Begriffe (Mohler, S. 252) »geistige Kräfte« ist noch nicht adäquat. Zum Geistigen gehört auch die ratio; intellectualis deutet auf die suprarationale Sphäre des Geistigen (oben S. 31). Das von Mohler in Anmerkung 5 zum Text beigebrachte Material, nicht zuletzt das 8. Buch der Excitationes scheint einen wertvollen Fingerzeig zu geben. Nach der von Mohler in Übersetzung gebrachten Stelle »reden die Philosophen von Intelligenzen, die Moses Engel nennt, indem sie davon ausgehen, daß alles aus der Bewegung des Himmels seinen Ursprung habe (nasci)«. Die Lebensbewegung könne aber nicht von den Himmelskörpern stammen, die nur Wirkung auf die Körper habe; was dem Körper Lebensbewegung verleiht, ist (scil. ohne körperliche Vermittlung) »ex motore caeli«. »Da aber die Lebensbewegung mit einem bestimmten Endzweck sich auswirkt, stammt sie von der Intelligenz, die nach einem bestimmten Ziele hin bewegt. Intelligenzen sind also die bewegenden Kräfte der Welten (motrices orbium)«. Wenn die »virtutes intellectuales« Engel, u. zw. verschiedenen Ranges (oben S. 31), sind, könnten sie dann nicht Engel in bestimmter Funktion, eben die bewegenden Kräfte, hier der Nationen, bedeuten? Es sei noch besonders daran erinnert, daß »virtus« ursprünglich Übersetzung des griechischen δύναμις ist, welches Wort noch deutlicher auf die bewegende Kraft hinweist, beim Apostel Paulus allerdings mindestens zugleich Engel eines bestimmten Ranges bedeutet.

Die Engellehre im 8. Buch der Excitationes enthält auch in dem von Mohler nicht wiedergegebenen Teil manches Beachtliche, obwohl hier nicht ausdrücklich von Engeln der Völker die Rede ist. Daß es solche Engel gibt, ist eine schon dem Spätjudentum, ja schon dem Propheten Daniel, und dann den alten Kirchenschriftstellern geläufige, auch in einem schönen Gedicht der hl. Hildegard von Bingen[4])

---

[4] In der über 800 Jahre hin kongenialen und wahrhaft großartigen »Übersetzung und Bearbeitung« durch die Ordensschwester der großen Heiligen, W. Maura Boeckeler O.S.B. (Eiblingen im Rheimgau) lautet die Stelle (Der hl. Hildegard von Bingen Wisse die Wege Scivias, Berlin 1928, S. 425:

Preis sei euch, heilige Engel,
Hüter der Völker,
Deren Gebilde in Eurem Antlitz sich spiegelt.

Urtext nach Migne, Patr. lat., 197 col. 731:

Nam, o ros angeli,
qui custoditis populos,
quorum ferma fulget in facie vestra.

anklingende Lehre, wodurch die von Mohler beigebrachten Belege sich vermehren ließen. Wir fügen bei, daß dasselbe von der Volksfrömmigkeit gilt, wie z. B. das deutsche Volk im Mittelalter, wie heute noch, den Erzengel Michael als seinen besonderen Beschützer ansieht. Man denke nur an die Berichte Widukinds über die Schlachten bei Riade und auf dem Lechfelde (Sachsengesch. 1, 38; 3, 44). U. E. kann das in den Excitationes von den einzelnen Menschen zugeordneten Engeln Gesagte in etwa auch auf die den Völkern zugeordneten, wenn diese als Ganzheiten gedacht werden, angewendet werden. Und vollends vermag das von den Engeln schlechthin Gesagte auch unsere Frage zu erhellen.

Bald nachdem Cusanus festgestellt hat, daß auch die verstandesmäßige Bewegung (rationalis motus) aus der (suprarationalen) intelligentia kommt, sagt er: es ist ein Engel zugegen (adest), der uns in die Höhe bewegt (sursum movet), damit wir ersehen quae sunt naturae intellectualis; und dann der abgründige Satz: denn (sic!) die intelligentia ist in unserem Körper. – Ein zweiter Gedankengang: das Gesetz (lex) wird durch Engel verwaltet (ministratur). Vom »Gesetz« aber sagt Cusanus einmal, es sei in der natura specifica, quaelibet natura specifica habe eigene Gesetze; und vom Engel: »angelus qui praeest (man beachte diesen Ausdruck wohl, oben S. 31) regit secundum leges.« Vom Gesetz sagt Cusanus auch: es sei Gott selbst zueigen (ipsius Dei) bzw. (seu) die göttliche Voraussicht (providentia) selbst; und vom Engel: daß er Künder und Vollstrecker (executor) dieses Gesetzes sei. – Beiden Gedankengängen ist gemeinsam, daß die intelligentia dort, die lex hier in tiefgeheimnisvoller Weise als immanent und (zugleich) durch den Engel als transzendent wirksam gedacht wird, daß der Engel einer inneren Kraft sozusagen korrespondiert. Sollte es bei den Engeln der Völker anders sein? Wenn das Volk als Ganzheit gedacht wird (oben S. 32), dann ist es eine natura specifica, die ihre eigene lex in sich hat, das Gesetz, nach dem es angetreten ist, und das wir hier eben den Volksgeist nennen können. Auch hier korrespondiert dann der inneren Kraft ein Engel. Auch hier wird die geheimnisvolle δύναμις, die das Volk, die Nation den grandiosen Weg durch die Geschichte führt, zugleich immanent wirksam gedacht als Volksgeist und transzendent durch den Engel, die virtus intellectualis, die über ihre »Provinz« und damit sie selbst »von Anbeginn an gesetzt ist«, den Engel, der dieser Nation und Sprache praeest – darf man sagen: der dem Volk, der Nation vorausgeht?

Hier nähern wir uns dem Gipfel Cusanischer Spekulation.

Cusanus einen platonischen Denker zu nennen, ist beinahe ein Gemeinplatz geworden. Es mag richtig sein, daß für ihn das letzte Urbild Gott selbst ist. Aber ist nicht schon der hl. Augustinus diesen Weg vorausgegangen? »Während nach Plato die Ideen, die Vorbilder der Dinge, selbständige Wirklichkeiten sind, sind sie bei Augustinus Gedanken Gottes« (Schmaus, II 1^5, 37). Und nach dem hl. Bonaventura sind diese Ideen »nicht von Gott verschieden, sondern sind wesentlich, was er ist« (ebenda. S. 41). In dieser Ahnenreihe steht Cusanus.

Man findet zwar bei ihm m. W. nirgends eine systematische Darstellung der Platonischen oder der christlichen Ideenlehre, und der hypothetische Hinweis Idiota de sap. I (pag. 8 ss) und vor allem I (pag. 30 ss.) führt nicht weiter. Aber je eingehender ich mich mit dem Denken des Cusanus befaßte, hatte ich – und das beglückt den theologischen »idiota« – den Eindruck, den ich durch einen Fach-

---

Der weitere Text des »Liedes« handelt in Versen von erhabener Schönheit von den anderen 8 Engelschören.

mann vom Range Hirschbergers bestätigt finde: »Der Apriorismus der Idee beherrscht seine (des Cusanus) ganze Philosophie« (Geschichte der Philosophie I 470). Und der unübertroffene, fast möchte ich sagen, kongeniale Kenner und Interpret des Cusanus, Ernst Hoffmann, sagt über ihn in der Geschichte der Philosophie von Vorländer-Melzke I⁹ 397, daß die »Selbstbegreifung des Denkens für Cusanus nur nach Platons Methode möglich ist, die in der Beziehung von εἶδος und εἴδολον zugleich mit der Trennung auch die Verbindung setzt«, wobei das erstere als unendlich, das letztere als endlich gedacht wird. Die Verbindung hat auch den Sinn, »für alle Erkenntnis irdischer Gegenstände den absoluten Maßstab – ich glaube, man dürfte dann auch sagen: das Urbild – im Unendlichen, also jenseits der Grenze (scil. rationaler Erkenntnis-Möglichkeit) zu postulieren.« Gerade »alles Lebendige in der Welt existiert dadurch, daß Unendliches als Endliches lebt«, ... »das Unendliche ist, in seiner Absolutheit transzendent bleibend, als Gleichnis dem Endlichen immanent geworden.«

Nun läßt sich aber von dem so verstandenen εἶδος zur Engel-Lehre im 8. Buch der Excitationes eine Verbindung herstellen. Nach den schon zitierten Stellen findet sich ein m. W. bisher nicht beachteter bedeutungsschwerer Satz, der jeder Übersetzung Schwierigkeiten bereitet. »Deus spiritus est in omni angelo, angelus est receptio intentionis (das ist mehr, als wenn stünde: recipit intentionem, und läßt sich eben adaequat kaum übersetzen) spiritus, qui deus est«. Ist eine intentio spiritus, qui deus est, nicht eben eine Idee im Sinne von Gedanken Gottes? Wenn jeder Engel die »receptio« einer »Intention« des Gottes-Geistes ist, ist dann der einem Volk, einer Nation zugeordnete Engel nicht – wieder in tiefgeheimnisvoller Weise – zugleich bezogen auf das in der Transzendenz Gottes bleibende εἶδος wie auf das Volk als das εἴδολον, in dem eben dieses Transzendente gleichnishaft immanent geworden ist? Und weil die »Ideen« Gottes ewig sind, da er selbst ewig ist, so kann dem Volk von Anbeginn (ab initio) der Schöpfung sein Engel »gesetzt« sein, unendlich lange, bevor es in der Geschichte seinen irdischen Lauf beginnt. Man kann von ihm sagen, daß er dem Volke »praeest« in dem doppelten Sinn, daß er – eben als »receptio« der göttlichen Intention – »über das Volk gesetzt« ist, und in dem anderen, daß er dieses Volkes Engel schon ist, bevor es selbst in der Geschichte aufleuchtet. Es wäre eine wahrhaft gewaltige Konzeption des Volksverständnisses, die den Volksgeist, den dem Volk »gesetzten« Engel und das in der Transzendenz Gottes bleibende »Urbild« korrespondieren läßt.

Gewiß bleibt manches dunkel, wie ja sein französischer Biograph von Cusanus sagt, daß seinem Denken die Klarheit des romanischen Geistes fehle, worauf ich antwortete, daß seine Größe mehr in der Tiefe seines Denkens begründet sei. Es soll nicht behauptet werden, daß die hier versuchte Deutung unbedingt zwingend sei; nicht jeder wird dieser Deutung zu folgen bereit sein. Gerade deshalb wiederhole ich mit Nachdruck, was früher, noch vor dem Eingehen auf die Einzelheiten der Engellehre, über das Volksverständnis des großen deutschen Denkers gesagt wurde; gilt doch vom Bedeutsamsten, daß man es dreimal sagen soll. Er begreift die Nationen als geistig-seelische Gemeinschaften von hohem Rang in gemeinsamer Abstammung erwachsen und doch durch ein geistiges Prinzip, das wir den Volksgeist nennen können, zu Ganzheiten integriert. Vor allem in der gemeinschaftstiftenden Sprache bewährt sich der Volksgeist, darüber hinaus im gesamten Lebensstil, besonders auch im Stil des religiösen Lebens.

Es werden die Nationen zu Trägern bestimmter religiöser Anliegen, in deren Vertretung sie als Ganzheiten vor Gott durch ihre »gewichtigsten« Männer repräsentiert werden. Dabei werden sie – soviel wenigstens dürfen wir beifügen – von Engeln begleitet, die ihnen von Anbeginn der Schöpfung gesetzt sind, lange ehe sie ihren geschichtlichen Weg beginnen. Und vor allem und auf jeden Fall, was sogar in der heiligen Schrift, in der Apokalypse, anklingt:

> auch die Nationen und gerade die Nationen
> stehen vor Gottes ewigem Angesicht.

Ist Barths Rechtfertigungslehre grundsätzlich katholisch?*

Von Johannes L. Witte S. J., Rom

Hans Küngs aufsehenerregendes Buch »*Rechtfertigung*, Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung« ist schon von vielen katholischen und protestantischen Rezensenten günstig beurteilt worden. Es ist kein billiger Gemeinplatz, der nur auf ein giftiges »Aber . . .« vorbereitet, wenn auch wir dieses Buch eine ausgezeichnete kontroverstheologische Studie nennen.

Küngs Buch kann vielleicht am besten charakterisiert werden als eine Folge der berühmten Studie Hans Urs von Balthasars »Karl Barth – Darstellung und Deutung seiner Theologie«. Zielsetzung und Methodik beider Bücher gehen auffallend parallel. Setzte Urs von Balthasar sich das Ziel, klar zu machen, daß die katholische Lehre von der »analogia entis« dem älteren Barth wenigstens keinen genügenden Grund bietet, diese Lehre als häretisch abzuweisen, so versucht Küng ähnliches zu beweisen für die katholische Rechtfertigungslehre. Beide meinen wohl auf diese Weise den Raum für Barths Polemik gegen Rom – die noch immer sehr kräftig ist – bedeutend eingeschränkt zu haben.

Auch in der Methodik stimmt Küng mit Urs von Balthasar weitgehend überein. Geradeso wie Balthasar macht er eine scharfe Distinktion zwischen dem zu behandelnden Problemkreis (hier die Rechtfertigungslehre) und dem der Kirchen- und Sakramentslehre. Beide schließen diesen letzten Problemkreis von der Untersuchung aus, ohne natürlich die Unterschiede auf diesem Gebiet leugnen oder verringern zu wollen.

Im ersten Teil seines Buches bietet uns Küng eine klare und doch nuancierte Zusammenfassung der Barthschen Lehre. Im zweiten Teil gibt er darauf eine katholische Antwort, besonders – ja fast ausschließlich – auf die von Barth gestellten Fragen, so wie von Balthasar das mit Barths Fragen über die Analogie macht.

Zeigt Küng sich also nah verwandt mit Urs von Balthasar, so bedeutet dies keineswegs, daß er dessen Beispiel sklavisch nachgeahmt hatte. Mit lobenswerter Originalität hat er verstanden, daß sein Problemkreis – bei dem es sich um definierte Glaubenslehre handelt – eine andere katholische Antwort fordert als das Problem der Analogie. Er versucht deshalb nicht, eine persönliche Meinung zu entwickeln, sondern vielmehr zu zeigen, wie die von Barth mehr oder weniger als Vorwürfe an die katholische Theologie gestellten Fragen vom Tridentinum und Arausicanum in der Auslegung vieler bedeutender katholischer Theologen eine völlig befriedigende Antwort bekommen haben.

Uns scheint jedoch der erste Teil des Buches der bessere zu sein. Hier läßt der Autor Barth ganz ausreden, ohne durch kritische Bemerkungen das einheitliche Bild seiner Theologie zu stören. Bewundernswert ist es öfters, wie treffsicher, knapp und doch genau er die wichtigen Elemente hervorzuheben und zu formulieren weiß. Küng ist wohl am besten dort, wo er diese Auseinandersetzung mit der Barthschen Lehre gipfeln läßt in einigen der katholischen Theologie von Barth gestellten Fragen über den Sinn von Sünde, Gnade, Rechtfertigung, Gerechtigkeit, Glauben, über die Funktion Jesu Christi im Heilsplan Gottes, zuletzt in der einzigen, alles umfassenden Frage: »Nimmt die katholische Rechtfertigungslehre die Rechtfertigung ernst als den gnädigen Souveränitätsakt Gottes?« (S. 97–98)

Der zweite Teil versucht, diese einzige Frage in allen diesen Fragen zu beantworten. Es ist Küng gelungen, seine positive Antwort auch für Barth überzeugend zu machen, wie aus dem von Barth selber geschriebenen »Geleitwort« klar hervorgeht. (Hierüber sogleich). Ein sehr großes Verdienst! Um so größer, weil er auf diese Weise hartnäckige Mißverständnisse auf protestantischer Seite aus dem Wege räumt oder – das erste wäre zu schön – wenigstens die Gelegenheit dazu bietet.

Wer aus eigener Erfahrung weiß, wie stark diese Mißverständnisse über die katholische Gna-

*) Küng, Hans, *Rechtfertigung*. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung. Mit einem Geleitbrief von Karl Barth. (Horizonte 2.) Einsiedeln, Johannes Verlag, 1957. Gr.-8°, 304 S. – Kart. DM 15,50; Ln. DM 18,50.

denlehre noch immer sind[1]), wird sich darüber freuen, daß hier in einem von vielen protestantischen Theologen gewiß gelesenen Buch die besten Früchte der älteren und neueren katholischen Theologie in knapper Form und in im allgemeinen sehr glücklichen Formulierungen oder Zitaten dargeboten werden.

Wie schwer es der protestantischen Theologie fällt, diese Antwort ernst zu nehmen, hören wir nicht nur aus dem Geleitwort Barths, worin dieser erklärt, er warte »mit Teilnahme und Spannung« darauf zu hören, wie dieses Buch »von katholischen Sachverständigen« aufgenommen werde, sondern auch aus den Rezensionen mehrerer protestantischer Theologen, welche schon ihre Zweifel an der Möglichkeit einer katholischen Zustimmung mit diesen Antworten ausgesprochen haben[2]).

Jetzt aber hat sich schon ein eindrucksvoller Consensus katholischer Theologen herausgestellt, insofern alle katholischen Rezensenten bei aller Detailkritik darüber einig gehen, daß die im zweiten Teil dieses Buches entwickelten Elemente der Rechtfertigungslehre eine in der katholischen Kirche wenigstens mögliche theologische Auffassung darstellen[3]). Das heißt, daß die hier gegebene, Barth befriedigende, bejahende Antwort auf die Frage nach dem Ernstmachen mit der Rechtfertigung als dem gnädigen Souveränitätsakt Gottes von allen als eine richtig katholische verstanden wird. Also hat sich jetzt schon eine zweite »Wolke von Zeugen« zu der ersten, im Buche aufgeführten, gesellt, so daß die »katholische Besinnung« dieses Buches eine weit über sich selbst hinausgehende Bedeutung bekommen hat für das kontroverstheologische Gespräch.

Küngs zweiter Teil mündet öfters und schließlich auch zuletzt aus in der Feststellung einer »grundsätzlichen Übereinstimmung« zwischen der katholischen und der Barth'schen Rechtfertigungslehre[4]). Diese wiederholte Feststellung wird von K. Barth ganz besonders anerkannt. Obwohl sich Barth bewußt gewesen sein muß, wie sehr er damit das Feld seiner Opposition gegen die römisch-katholische Lehre einschränkt, hat er selbst offen erklärt: »Das positive Ergebnis Ihrer Kritik lautet: daß, was ich von der Rechtfertigung sage (unter Verrechnung einiger bedenklicher, aber nicht unerträglicher Wendungen) sachlich in allen Punkten mit der recht verstandenen Lehre der römisch-katholischen Kirche übereinstimme. . . . Meine Stellungnahme kann nur diese sein: Wenn das, was Sie in Ihrem zweiten Teil als Lehre der römisch-katholischen Kirche entfalten, ihre Lehre tatsächlich ist, dann muß ich gewiß zugeben, daß meine Rechtfertigungslehre mit der ihrigen übereinstimmt«[5]).

Einerseits also ein »Imprimatur« der katholischen Kirche, unterstrichen durch eine Besprechung Prof. de Broglies (auf dem Schutzumschlag des Buches abgedruckt), andererseits ein »Imprimatur« seitens K. Barths selber, das die grundsätzliche Übereinstimmung bestätigt. Das keinen Schutz bedürfende Buch ist wohl unter sehr starkem Geleit ins hohe Meer der Publizität hinausgefahren. Jeder, der es wagen würde, dieses Buch anzugreifen, scheint entweder von Barth oder von de Broglie bedroht zu werden[6]).

Wir möchten das Folgende, worin wir wohl etwas weiter gehen als die meisten katholischen Rezensenten, doch lieber nicht als einen Angriff, sondern als einen Beitrag zur Diskussion, um die Küng selbst wiederholt bittet[7]), verstanden wissen. In diesem Sinn aber wagen wir es, gegenüber Küng und Barth nachdrücklich zu bezeugen: Trotzdem stimmt Barths Rechtfertigungslehre mit der katholischen nicht grundsätzlich überein. Diese Behauptung möchten wir jetzt kurz beweisen.

Trotzdem:

Küngs Methode hat ihre Vorteile. Sie kann sehr nützlich sein im kontroverstheologischen Gespräch. Wir haben darauf hingewiesen. Sie hat aber auch ihre Schattenseiten. Man begibt sich

---

[1]) Vgl. z. B. die neue Ausgabe des »Evangelischen Kirchenlexikons« I (1954) u. »Gnade«, IV Dogmatisch: 1. Römisch-katholische Lehre, Sp. 1612–1613.

[2]) Vgl. G. Berkouwer (Autor des von Barth gepriesenen Buches *Der Triumph der Gnade in der Theologie Karl Barths*), Gereformeerd Theologisch Tijdschrift 1957, S. 145; A. Lekkerkerker, Kerk en Theologie 1958 S. 165. Vgl. auch P. E. Persson, Lutherische Rundschau 1958, S. 104–107, und O. Weber, Theol. Literaturzeitung 1958, Sp. 401–405.

[3]) Vgl. J. Alfaro in »Gregorianum« 39 (1958) 757–769; J. Aranguren in »Arbor« (Madrid) 141 (1957) 141–145; A. Ebneter in »Orientierung« 21 (1957) 157–159; H. Fries in »Theologische Quartalschrift« 137 (1957) 356–357; J. C. Groot in »Het Schild« (Warmond 1957) 247–259; R. Grosche in »Bücher, Religion und Theologie«, 6 (1957); J. Michael in »Herder-Korrespondenz«, 11 (1957) 423–429; G. Philips in »Ephem. Theol. Lovan.« 1958, 51–55; J. Ratzinger in »Theol. Revue« 1958, 30–35; Karl Rahner in »Tübinger Theol. Quartalschrift« 1958, 40–78; W. Seibel in »Stimmen der Zeit« 160 (1957) 474–475; P. Smulders in Bijdragen (Maastricht–Leuven) 19 (1958) 77–87; E. Stakemeier in »Theologie und Glaube« 47 (1957) 297; H. Stirnimann in »Freib. Zeitschrift für Phil. u. Theol.« 4 (1957) 317–322. A Perego in »La Civiltà Catholica« 1958, p. 182–187.

[4]) Vgl. S. 192, 224, 269, 270 und im allgemeinen das Schlußkapitel »Getrennt im Glauben?« S. 267–276.

[5]) S. 11–12 in Karl Barths »Brief an den Verfasser«, als Geleitbrief im Buch abgedruckt.

[6]) A. Ebneter wird denn auch von Küng (Schweiz. Kirchenzeitung, 1957, S. 620, Nr. 4) scharf – ist es nicht ein bißchen zu scharf? – gerügt, weil er in seiner Rezension (Orientierung 1957, S. 157–159) eine teilweise andere Barthinterpretation als die Küngsche vorträgt. Küng schreibt: »Gegenüber der Interpretation der Lehre Barths durch Barth versucht Ebneter an seine eigene Interpretation zu appellieren.«

[7]) Vgl. S. 101 und 124.

da auf einen Weg, auf dem man äußerst schwer die Vollgestalt der eigenen Lehre zu sehen bekommt. Gut, man kann das von vorneherein bewußt akzeptieren, weil man sich einmal vom anderen befragen lassen will. Dann aber soll man sich auch fortwährend bewußt bleiben, daß man auf diesem Wege auch nur äußerst schwer zur Feststellung einer grundsätzlichen Lehrübereinstimmung kommen kann.

Die katholische Theologie auf der Anklagebank kann sich verteidigen, und Küng hat sich hier zweifellos als begabter Rechtsanwalt gezeigt. Der Prozeß endet mit einem völligen Freispruch durch Barth. Mehr aber darf die Angeklagte weder erwarten noch beanspruchen. Sie ist nicht der Anklage für schuldig befunden worden, »keinen Ernst zu machen mit der Rechtfertigung als dem gnädigen Souveränitätsakt Gottes.« Insoweit kann der Richter behaupten: »Wenn das, was Sie in Ihrem zweiten Teil als Lehre der römisch-katholischen Kirche entfalten, ihre Lehre tatsächlich ist, dann muß ich gewiß zugeben, daß meine Rechtfertigungslehre mit der ihrigen übereinstimmt. Ich muß das schon darum zugeben, weil die römisch-katholische Lehre ja dann – auch ganz auffallend mit der meinigen übereinstimmt« (S. 11–12). Man irre sich nicht: dieser »fremde Freispruch« bedeutet nur, daß das Herzensanliegen Barths befriedigt worden ist. Das ist äußerst wichtig. Es bedeutet wohl, daß das Herzensanliegen K. Barths auch ein Herzensanliegen der katholischen Kirche ist. Es bedeutet aber keineswegs, daß Barths Rechtfertigungslehre mit der katholischen »grundsätzlich übereinstimmt«.

Um auf eine »grundsätzliche Übereinstimmung« schließen zu können, hätte man die katholische Theologie ebenso eindringlich ihre Fragen an Barth stellen lassen müssen. Man sollte dann diese Fragen aus dem einheitlichen Bild der katholischen Lehre hervorgehen lassen und ebenso breit ausarbeiten, wie Küng es mit den Barthschen Fragen hier tut. Wäre dann die Antwort Barths auch völlig zustimmend oder schriebe er vielleicht selber eine uns im wesentlichen befriedigende Antwort, so könnte man auf grundsätzliche Übereinstimmung schließen. Man könnte einwenden, diese Gegenseitigkeit von Frage und Antwort war nicht die Absicht dieses Buches. Das scheint uns wahr zu sein, obwohl ein schwacher Versuch zu Gegenfragen vorhanden ist und so den Anschein machen könnte, daß die katholische Theologie ihrerseits nichts Wichtigeres zu fragen hätte als das hier Vorgetragene. Aber gerade weil der Autor sich bewußt war, daß er sich doch eigentlich nur von Barth befragen ließ, hätte er fortwährend seine Konklusionen mäßigen sollen, damit rechnend, daß hier nur dem Herzensanliegen Barths Genugtuung geleistet wird, während die Ausarbeitung der richtigen Gegenfrage fehlt. Wir erkennen es also an, daß Küng gelegentlich Barth einige gute Fragen gestellt hat (am besten sind wohl die über die Interpretation des Tridentinums)[8], nicht aber die wichtigsten aus dem einheitlichen Bild der katholischen Lehre hervorgehenden. Dies bedarf einer Erörterung.

Die katholische Rechtfertigungslehre kennt noch ein anderes Herzensanliegen, das unmittelbar mit ihrer Christologie, Kirchen- und Sakramentenlehre zusammenhängt.

Dieses Anliegen findet man im Tridentinischen Konzil klar ausgedrückt, wenn im »Decretum de iustificatione«, Kap. 7, auf das »vere iusti nominamur et sumus« folgt: »iustitiam in nobis recipientes unusquisque suam, secundum mensuram, quam ›Spiritus Sanctus partitus singulis prout vult‹ (1 Cor. 12,11), et secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem«[9]. Wir glauben hierin das »unusquisque suam« und »secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem« unterstreichen zu müssen, was dann auch die Ausarbeitung der zweiten Hälfte des gleichen Kapitels bestätigt. Wir glauben das auch deshalb tun zu müssen, weil hier zum Ausdruck gebracht wird das »Zueigen«-Werden der Rechtfertigung-Heiligung, ein Anliegen, bei dem die Analogie mit dem Herzstück der Christologie, Kirchen- und Sakramentenlehre nachweisbar ist. Nach Kap. 7 wird diese Rechtfertigungs-Heiligung uns so zu eigen, daß der Gerechtfertigte oder Geheiligte nun auch selber übernatürlich effektiv tätig sein kann. Gewiß, es handelt sich um eine nur aus der Einheit mit Christus hervorgehende Kraft, jeden Moment völlig von Christus abhängig in ihrer übernatürlichen Tätigkeit; dennoch handelt es sich um meine eigene, freie Tätigkeit. Die Antwort, welche der Mensch im Glauben Gott, seinem fragenden Herrn gibt, wird von Gott in ihm bewirkt und ist ihm doch zu eigen: seine eigene, höchst persönliche Antwort. Die zu weiterer Heiligung führenden Antworten der in Liebe verrichteten Werke werden von Gott selber bewirkt und getragen und sind doch zugleich die freiwilligen menschlichen Taten, dem Menschen ganz zu eigen, nicht nur als natürlich menschliche, sondern als übernatürliche, als Heilsbedeutung habende. Sie sind also voll und ganz Gottes Taten und doch auch voll und ganz dem Gerechtfertigten zu eigen. Dadurch wird jede Form von Pelagianismus oder Synergismus ausgeschlossen, während es doch unsere Werke bleiben, auch als Heilsbedeutung habende. Das ist mit kurzen Worten die im angeführten Zitat vorgetragene katholische Lehre. Wir können hier nicht darauf hinweisen, – und brauchen es auch wohl nicht, –

[8]) Vgl. S. 213–218; 224; 228–229; 269.
[9]) Dz. 799. Weiter ausgearbeitet im zweiten Teil dieses Kapitels, Dz. 800.

wie sehr dieses Herzensanliegen der katholischen Lehre in der Schrift begründet ist. Wohl aber scheint es uns hier notwendig, anzudeuten, wie sehr es unmittelbar mit der katholischen Christologie, Kirchen- und Sakramentenlehre zusammenhängt.

Der katholische Akzent des Zueigenseins der von Gott geschaffenen und getragenen übernatürlichen Realitäten (heiligmachende Gnade, Glaube, Hoffnung, Liebe, gute Werke) gründet in der Überzeugung, daß die Menschheit Christi in der substantiellen Vereinigung mit dem Sohne Gottes übernatürlich erhoben, wie die Kirchenväter sagen: »vergöttlicht« ist – selbstverständlich ohne Vermischung der Naturen, wie dieselben Kirchenväter vor allem in Chalkedon klar betonten. So ist die Heiligkeit Christi auch eine menschliche Heiligkeit, woraus sogleich verständlich wird, daß der Menschheit Christi eine übernatürliche Kausalität in der Entfaltung des göttlichen Heilsplanes zukommt. Nach seiner Auferstehung hat Christus den Heiligen Geist, seinen Geist, über die Kirche ausgegossen, wodurch auch diese Kirche Anteil an seiner definitiven Heiligkeit hat und so schon hier auf Erden zur Braut Christi übernatürlich erhoben wird, freilich noch nicht in vollendeter Form. An und für sich ist sie aber schon jetzt die heilige Kirche.

Durch die im Glauben empfangene Taufe läßt jeder Christ sich in voller Freiheit vom Heiligen Geiste durch die wesentliche Vermittlung der Kirche dem Tode und der Auferstehung Christi gleichförmig machen. So wird auch ihm durch die Tat des Heiligen Geistes die Gnade, das neue Leben, das göttliche Leben nach kreatürlichem Maß zu eigen, wenn auch noch nicht mit dem definitiven Charakter, den es in der Kirche als solchen und in Christus schon hat und in ihm selbst einst haben wird.

In diesen Gedanken, welche wir hier allzu knapp umrissen haben, tritt schon das einheitliche Bild dieses Herzensanliegens der katholischen Lehre hervor, und von hier aus möchten wir Barth über seine Rechtfertigungslehre befragen. Von hier aus möchte es auch sogleich klar sein, daß wir uns nicht zufrieden geben können mit Küngs abgeschwächten Fragen (S. 100–101) und noch weniger mit seiner kurzen Zusammenfassung (S. 269), wo er meint, aus der Lehre Barths gezeigt zu haben, daß »K. Barth die Rechtfertigung ernst nimmt als die Rechtfertigung des Menschen«. Er meint nämlich, daß dies eine gute Formulierung der Frage der Katholiken an Barth sei.

Hier irrt er sich. So wie das Herzensanliegen Barths – auch ein katholisches Herzensanliegen – in prägnanter Form klar zum Ausdruck gebracht wird in der von Küng formulierten Frage an die katholische Theologie, so sollte man das andere Herzensanliegen der katholischen Lehre ebenso prägnant als Frage an Barth stellen, etwa in dieser Form: Wird Barths Rechtfertigungslehre wohl der inneren Heiligung gerecht, die mit dem Zueigenwerden der geschaffenen göttlichen Gnade beginnt, aus eigener übernatürlicher Tätigkeit des Gerechtfertigten weiterwächst, geschaffen und getragen von der Tätigkeit des Heiligen Geistes?

Von der Antwort auf diese Frage wird es abhängen, ob man das Recht hat, von einer grundsätzlichen Übereinstimmung in der Rechtfertigungslehre zu reden oder nicht. Denn wo das zweite Herzensanliegen der katholischen Lehre nicht im wesentlichen akzeptiert wird, gibt es keine grundsätzliche Übereinstimmung, so sehr man sich auch über das erste einig wäre.

Wir suchen die Antwort in Barths Werken, zunächst, doch nicht allein, in IV/1 und IV/2 der »Kirchlichen Dogmatik«, weil man es dort mit dem späten Barth zu tun hat und weil dort »ex professo« von Rechtfertigung und Heiligung gehandelt wird.

I. Wie steht es bei Barth mit dem Zueigenwerden der geschaffenen göttlichen Gnade?

Wir wissen: Barth redet nie von einem Zustand des Gerechtfertigten, sondern immer von einer Geschichte, von dem Ereignis des rechtfertigenden Aktes Gottes im Menschen. In diesem Sinne müssen wir gewiß das Wort Geschichte verstehen, wenn er schreibt: »Seine (Christi – d. Vf.) Geschichte ist als solche unsere Geschichte und nun eben (unverhältnismäßig viel direkter und intimer als alles, was wir als unsere eigene Geschichte zu tun meinen) unsere eigenste Geschichte. Er, Jesus Christus geht uns an. In Ihm sind wir bei uns selbst »(IV/1612). Was Barth hier von Geschichte sagt, will er also von der Gerechtigkeit des Gerechtfertigten verstanden wissen.

Am klarsten scheint Barth später das Eigene unserer Gerechtigkeit auszusprechen, wo er sagt: »Ist es keine bloße Redensart, daß der Mensch im Glauben . . . in seiner (Christi – d. Vf.) Gerechtigkeit sich selbst für gerechtfertigt halten darf, weil sie seine eigene Gerechtigkeit ist, . . . dann ist eine Entsprechung dieses seines Seins in Christus im Bereich seines eigenen, von jenem noch zu unterscheidenden Seins, seines Seins im Fleische und also seines Wandelns im Glauben einfach unvermeidlich« (IV/1 711).

Hier finden wir also – vorsichtig gesagt – einen ersten Hinweis auf eine innere Heiligung, welche doch »im Bereich unseres eigenen Seins« zu postulieren scheint, daß wir gute Werke tun. In IV,2 kehren diese Gedanken noch öfters wieder; darüber jedoch im zweiten Punkt unserer Argumentation. Mit dem Wort »zueigen« allein kommen wir also nicht gut aus, um die

eventuellen Unterschiede zu sehen. Es muß genauer bestimmt werden, was das »Zueigenwerden« nach katholischer Lehre heißt.

Wenn sie betont, daß dem Menschen durch die Rechtfertigung und Heiligung etwas »proprium« – zu eigen – geworden ist und er dadurch eine übernatürliche Gleichförmigkeit mit Gott hat, so ist sogleich zu beachten, daß »proprium« hier in einem doppelt eingeschränkten Sinn gebraucht wird:

1. Was bei der durch die Schöpfung entstandenen Analogie »proprium« genannt wird, ist eine Exigenz der Natur. Hier aber existiert diese Gleichförmigkeit als Reflex der besonderen göttlichen Anwesenheit im Gerechtfertigten, solange der Heilsakt Gottes dauert (was nach der Hl. Schrift »per se« der Fall ist) und wird keineswegs von der Natur gefordert.

2. Die geschaffene Gnade wird nicht so zu eigen, daß der Gerechtfertigte frei darüber verfügen und irgendwie unabhängig selber sie aktivieren könnte, wann und wo er will. Jede Aktivierung ist in Ursprung Gottes Tat.

Trotz dieser beiden Einschränkungen darf die geschaffene Gnade doch »zu eigen« genannt werden, da sie nicht als vorübergehender Schatten göttlicher Anwesenheit beim Gerechtfertigten während des Heilsaktes Gottes bloß in ihm vorhanden ist, sondern ihm wirklich »inhaeret« (Dz. 800). Deshalb wird auch in der zweiten Hälfte des 7. Kapitels des Rechtfertigungsdekretes nicht nur gesagt: »Per Spiritum Sanctum caritas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iustificantur«, sondern ausdrücklich hinzugefügt: »atque ipsis inhaeret« (so auch wieder in can. 11). Das »inhaeret« bedeutet nämlich, wie aus dem Rechtfertigungsdekret als Ganzem hervorgeht, daß dieser Mensch in seiner Totalität durch die geschaffene Gnade ontologisch geändert und erhoben wird, so daß es nicht mehr der natürliche und gefallene Mensch ist, der der von Gott geschaffenen Aktivierung frei zustimmt, sondern der übernatürlich von Gott erhobene Mensch. Nicht der gefallene Mensch mit seinem gebundenen liberum arbitrium, sondern der erhobene Mensch mit seinem von Gott befreiten Willen (Dz. 141) stimmt frei der von Gott geschaffenen und getragenen Aktivierung der geschaffenen Gnade zu. Der Mensch, der auf diese Weise schon jetzt – wenn auch noch nicht definitiv, wenn auch in der Verborgenheit – teilhat am göttlichen Leben, kann dann auch aktiv teilnehmen an der Aktivität des göttlichen Lebens in der Menschheit, in der Aktivität des einwohnenden Heiligen Geistes. Die Erhebung ist das Fundament der übernatürlichen Instrumentalität, höchste Dienstbarkeit des Geschöpfes, da es trotz seiner aktiven Mitwirkung doch die göttliche Aktivität auf keine Weise beschränkt. So können wir Küng zustimmen, wenn er schreibt: »Gott will vom Menschen höchste Aktivität, aber diese kann nur aus einer vollendeten Passivität, nur aus einer gottgewirkten Empfänglichkeit herauswachsen« (S. 258). Aber, fügen wir hinzu, dann doch auch wirklich herauswachsen als eine diesem Menschen jetzt eigene übernatürliche Aktivität, wenn sie auch immer zugleich »aktive Empfangsbereitschaft für Gott« (S. 259) ist. Küng achtet nur auf das Letzte und nicht auf den angedeuteten katholischen Charakter des Zueigenseins; (so ist auch das »dispositive« Mitwirken bei der Rechtfertigung selber u. E. nur zu verstehen als hervorgehend aus einer beginnenden Befreiung des geknechteten Willens von innen her durch das aktuelle Wirken Gottes). Wie steht es mit diesem so – katholisch – verstandenen Zueigenwerden der geschaffenen Gnade in Barths Rechtfertigungslehre? Wir erkennen es voll und mit Genugtuung an, daß Barth eine geschaffene Gnade im Gerechtfertigten wirklich annimmt. Er hat sich hier dem katholischen Standpunkt sehr genähert, während die Katholiken gelernt haben, dem einwohnenden Heiligen Geist mehr Aufmerksamkeit zu schenken als es in der Zeit der Gegenreformation der Fall war. Das ist erfreulich! Aber wir müssen weiter fragen: Versteht Barth diese Anwesenheit der geschaffenen Gnade auch als eine übernatürliche Erhebung des gesamten Menschen im angedeuteten Sinn? Küng, der das katholische Zueigensein in seinem Buche gar nicht analysiert, gibt sich mit Barths Aussagen ganz zufrieden[10]. Wir können das nicht. Küng hat u. E. nicht genügend gesehen, wie sehr Barths Rechtfertigungslehre hier leider gebunden ist, – gebunden, nicht so sehr durch philosophische Voraussetzungen als durch die in Fleisch und Blut übergegangene kalvinistische Tradition. Die Angst vor der Vermischung von Göttlichem und Menschlichem – typisch kalvinisch – drängt Barth zu einem in Sein und Wirken konsequent durchgeführten Nebeneinander von Gott und Mensch, von göttlichem Wirken und menschlichem Wirken; bisweilen wird es ein Koordinieren der Aktivitäten, niemals aber ein »Inhärieren« der Gerechtigkeit, wodurch eine »Kooperation« zwischen Gott und Mensch möglich wird in der beiden (wenngleich auf völlig verschiedene Weise) zukommenden übernatürlichen Tätigkeit. Dazu kommt, daß er die Sünde so radikal versteht – in der Linie Kalvins, aber noch radikaler als dieser –, daß keine ontologische Sanierung dieses sündigen Menschen selber möglich scheint, und deshalb auch nicht seines Handelns.

Dies sei nun begründet. Barth hält noch fest an seiner einseitigen Betonung der Distanz zwischen Gott und Mensch, wenn auch nicht mehr in den extremen Formulierungen seiner

[10]) Vgl. Küng S. 254–256.

frühen Zeit. Noch in III/2 262 heißt es: »Keine Entsprechung und Ähnlichkeit des Seins, keine analogia entis, denn das Sein Gottes und des Menschen sind und bleiben unvergleichlich.« Was er dann als analogia relationis annimmt, ist immer nur die Analogie zwischen den innertrinitarischen Verhältnissen im Sein Gottes und dem Verhältnis Gottes zu seinen Geschöpfen. In beiden waltet die göttliche Liebe auf ähnliche Weise.

Der Mensch hat versucht, sich als Geschöpf zu zerstören durch die Sünde. Dieses Attentat auf Gottes »gutes Geschöpf« ist nicht gelungen, konnte auch wegen der Souveränität Gottes unmöglich gelingen. Aus Gnade[11]) besteht jedoch der gefallene Mensch als Gottes gutes Geschöpf in seiner Natur unverändert weiter, wenngleich in Verkehrtheit, Verleugnung und Mißbrauch (IV/1 330).

Daraufhin sagt Barth aber: »Eine Kraft, sich selber zu erretten oder zu seiner Errettung auch nur mitzuwirken, haben wir dem Menschen damit, daß wir ihm dieses Geheimnis seiner Humanität und dieses als eine unverlierbare Bestimmtheit seiner Natur zugeschrieben haben, gewiß nicht beigemessen. Hier erst würden ja jene falschen Sätze des Katholizismus und Humanismus einsetzen, vor denen man sich allerdings in acht zu nehmen hat. Wie sollte das Menschen retten oder wie sollte das zu seiner Errettung beitragen, daß er auch als Sünder Mensch und also menschlicher Art teilhaftig ist?« (IV/1 330–331.)

Er hat recht: was sollte die menschliche Natur als solche in ihrer natürlichen Aktivität beitragen können? Barth sieht aber nicht die Möglichkeit einer Erhebung der menschlichen Natur, so daß ihre eigene Aktivität nicht mehr auf rein menschlicher Ebene sich auswirkt. Er sieht diese Möglichkeit um so weniger, weil er diese Natur bis zum Tode in der Verkehrtheit der Sünde unlösbar gefesselt glaubt.

Von hieraus wird es jetzt deutlich, wie er das Tridentinische Rechtfertigungsdekret angreifen wird. Das Tridentinum habe nicht verstanden, »die Hoheit der Rechtfertigung in ihrem Charakter als eines göttlichen Werkes für den Menschen« (IV/1 698). Es habe gelehrt, daß der Mensch »sich für die Gnade kraft seines nur geschwächten liberum arbitrium, indem er ihr zustimme und mit ihr zusammenwirke (assentiendo et cooperando), disponieren (könne)« (ebd.). Obwohl Barth dabei scharf ablehnend über die tridentinische »gratia praeveniens« spricht, ist es wohl klar, daß er die beginnende Befreiung durch diese, die menschliche Natur als solche schon einigermaßen beeinflussende, geschaffene Gnade nicht versteht. Er scheint anzunehmen, daß nach Trient die völlig unveränderte menschliche Natur als solche zustimmt, zusammenwirkt, wennschon mit Hilfe der von außen kommenden »gratia praeveniens«. In dieser Linie ist auch zu verstehen, weshalb er die Taufe als causa instrumentalis der Rechtfertigung ablehnt. Dabei stellt er die rhetorische Frage: »Gibt es bei ihm (Paulus – d. Vf.) so etwas wie eine dem Menschen sakramental eingegossene und also ihm inhaerierende Gerechtigkeit?« (ebd.) Uns fällt das »also« auf. Es deutet daraufhin, daß Barth richtig gesehen hat, eine solche sakramentale Wirkung weise auf eine Erhebung der menschlichen Natur als solcher hin, die dem Menschen zu eigen wird. Dieses »inhärieren« aber der Gerechtigkeit weist Barth zurück. Wie er keine Entsprechung, keine Ähnlichkeit des Seins zwischen Gott dem Schöpfer und dem Menschen, seinem Geschöpf, meint annehmen zu können, so lehnt er auch eine solche zu eigen gewordene übernatürliche Ähnlichkeit zwischen dem rechtfertigenden Gott und dem gerechtfertigten Menschen ab. Deshalb kann er es auch nicht annehmen, daß die »Rechtfertigung erst in der Heiligung, d. h. im Geschehen der durch die Rechtfertigungsgnade angeregten, ermöglichten und verwirklichten guten, verdienstlichen Werke vollendet werde«[12]). Darüber sogleich Näheres.

Achten wir jetzt im besonderen auf die Radikalität seiner Sündenlehre, dann klingt uns hier die negative Antwort auf die Frage nach dem katholisch verstandenen »Zueigenwerden« um so stärker in die Ohren.

Für Barth ist die Geschlossenheit des Sünders absolut, gerade wegen der Souveränität Gottes. Wenn der Sünder irgendwie mitwirken könnte bei seiner Rettung, so scheint ihm der Triumph der Gnade über den total geschlossenen und deshalb in sich rettungslos verlorenen Sünder geschmälert. Die persönliche Sünde ist ihm nur eine notwendige Aktualisierung der Erbsünde oder – wie er lieber sagt – Ursünde: sie ist die schlechte Frucht des schlechten Baumes.

Das heißt erstens, daß der nicht gerechtfertigte Mensch immer reduplikative als Sünder handelt[13]).

---

[11]) Barth unterscheidet nicht zwischen dieser Gnade des nach der Sünde weiterexistierenden Geschöpfes und der Heilsgnade. Wie notwendig diese Distinktion dennoch ist, gerade der Gratuität der Gnade wegen, hat K. Rahner klar gezeigt in seinem Artikel *Zur Theologie der Gnade* in »Theologische Quartalschrift« (Tübingen 1958) S. 43.

[12]) Ebd.

[13]) Man kann als Katholik damit übereinstimmen, daß es in der konkreten Heilsordnung keine neutralen Akte gibt (obwohl viele Katholiken meinen, daß gute Werke ohne jede Gnade konkret möglich seien), aber nicht damit, daß es für Gott unmöglich wäre, durch eine aktuelle Gnade den Sünder schon einigermaßen an sich zu ziehen, so daß der Sünder – obwohl noch Sünder bleibend – »diligere incipit«: so der Sünder, welcher angezogen von einer aktuellen Gnade eine gewisse Nächstenliebe (amor proximi) übt, oder schon einigermaßen sich nach seiner Rechtfertigung sehnt: vgl. Dz 798. Siehe auch Summa Theol. IIa IIae, q. 83, a. 16. Barth lehnt dies kräftig ab: vgl. z. B. IV/1 698.

Das heißt aber zweitens, daß auch alle Werke des Gerechtfertigten ohne Ausnahme in sich sündige Werke bleiben. Der gerechtfertigte Mensch bleibt ja bis zu seinem Lebensende Sünder in diesem Sinn, daß der Baum in sich schlecht bleibt, also auch die Früchte. Die ganze Geschichte der Menschheit und aller Menschen persönlich steht als solche »inter parentheses« der Sünde (vgl. IV/1 561–573).

Das »simul justus et peccator« wird mit Recht im dynamischen Sinn ausgelegt, aber wenn Barth einfach zu antworten hat auf die Frage: Gibt es einen einzigen Akt eines gerechtfertigten Menschen, welcher in sich keine Sünde wäre? – so antwortet er ohne Bedenken: Keinen![14]) Insoweit bleiben Sünder und Gerechtfertigter in einem und demselben Menschen doch wieder nebeneinander stehen, wie sehr Barth sich auch bemüht, dieses Nebeneinander durch Betonung der dynamischen Bewegung zu übersteigen[15]). Die Erhebung der menschlichen Natur wird ihm insoweit doch (noch) nicht zu eigen. Aber wie stimmt das überein mit seiner Lehre von den »guten Werken«, worüber Barth in IV/2 so viel – und so viel Wahres und Schönes – gesagt hat? Hiermit kommen wir schon zur zweiten Frage.

II. Wie steht es bei Barth mit dem Weiterwachsen der inneren Heiligung?

Und wird die Frage dahin verstanden, daß an das Weiterwachsen der inneren Heiligung aus einer übernatürlichen Tätigkeit des Gerechtfertigten, geschaffen und getragen von der Tätigkeit des Heiligen Geistes gedacht wird? – Erkennen wir es gleich mit Freuden an, daß Barth hier weit über die übliche protestantische Antwort hinausgewachsen ist. Er hat den Mut, über Calvins Lehre zu erklären: »Es kann aber nicht geleugnet werden (und es hat seinen Grund in einem noch tiefer sitzenden Gebrechen seiner Lehre), daß diese nun doch . . . offenkundig an einer seltsamen Überbetonung der mortificatio gegenüber der vivificatio leidet . . . Seine Darlegung wird von daher nicht nur, wie es sein muß, streng, sondern düster, nahezu finster. . . . Im Neuen Testament ist es so, daß dem realen Sterben, Vergehen, Verschwinden des alten Menschen ein ebenso reales Auferstehen, Kommen, Erscheinen des neuen entspricht«[16]. Gerade in seiner Lehre von den guten Werken kommt zum Ausdruck, wie genau Küngs Charakterisierung zutrifft, wo er am Anfang seines Buches schreibt: »Barths Theologie (ist) sowohl stärkste Durchbildung des Protestantischen, wie stärkste Annäherung an das Katholische« (S. 15). Aber es ist beides, und es ist jetzt unsere Aufgabe, diese »stärkste Durchbildung des Protestantischen« klar zu machen, weil wir meinen, daß diese Seite bei Küng in einem gewissen Maße vernachlässigt wurde. Vielleicht werden wir so zeigen können, wie tief die Kluft ist, und doch auch wie schmal! Barth wagt sich bis zum Rande vor, aber er steht noch ganz auf der anderen Seite, auch in der Rechtfertigungslehre. Wir möchten versuchen dies zu beweisen. Barth geht aus von Calvins Lehre der »participatio Christi«, der Lehre von der durch Jesus Christus selber geschaffenen Teilnahme der Heiligen an seiner Heiligkeit und also ihrer Zugehörigkeit zu Ihm[17]. Er geht aber in der Auslegung dieser Participatio weit über Calvin hinaus, was ihm vor allem durch den Universalismus seiner Prädestinationslehre ermöglicht wird. Alle Menschen sind und bleiben Sünder, aber die Glaubenden sind »Aufgerufene« und »Aufgerichtete«: sie sind »gestörte Sünder«, von Christus aufgerufen, um auf Ihn zu blicken, den Initiator und Vollender unseres Glaubens (Hebr 12,2), und so zu leben. So »nehmen sie da drunten Teil an der Heiligkeit, in der er dort droben der eine Heilige ist« (IV/2 597). Dieser Anspruch Gottes, dieser Aufruf, diese Aufrichtung bedeutet nach Barth eine »reale Veränderung ihres Daseins«. Was sich aber geändert hat, ist nicht das Sein dieses Sünders in sich, sondern seine reale Beziehung zu Christus: erst waren diese Sünder »schlafend in ihren Sünden«, jetzt aber blicken sie auf Christus und richten sich in diesem Sinne auf. Aus dieser neuen Verbindung mit Christus kommen dann, vom Heiligen Geiste gewirkt, die »guten Werke«: d. h. Werke des Gehorsams in Übereinstimmung mit dem Gesetz. Diese Werke (Akte von Glaube, Hoffnung und Liebe) sind gut, insoweit sie vom Heiligen Geist in uns gewirkt sind. Sind sie auch scholastisch gesprochen »actus salutares«, insofern diese Gerechtfertigten selber aktiv daran beteiligt waren? Hierauf gibt Barth eine klare Antwort: »Wir reden von Menschen, die Sünder sind und auch bleiben wie alle anderen: keinen Augenblick und in keiner Hinsicht der Vergebung, der Rechtfertigung, vor Gott, die reine Barmherzigkeit ist, nicht bedürftig. Ihre Heiligung ereignet sich da drunten, wo es kein Tun gibt, das nicht auch alle Merkmale der Trägheit an sich trüge, in deren Betätigung der Mensch Gott nicht gefallen, sondern nur mißfallen kann. Das gilt auch von jenem Sichaufrichten, von jenem Blick auf den Herrn, in welchem sich diese Menschen als Seine Heiligen betätigen« (IV/2 597).

Und weiter heißt es über die eigene Tätigkeit der Gerechtfertigten: »Ist es mehr als eine Gegenströmung, wie sie da und dort im Laufe eines jeden und gerade jedes mächtig strömenden

[14]) Vgl. IV/2 666; 667; 669, wo er dies jedesmal aufs klarste ausspricht.
[15]) Vgl. z. B. für das Bemühen: IV/2 649.
[16]) IV/2 650–651; das tiefer sitzende Gebrechen werden wir wohl in Calvins Prädestinationslehre zu suchen haben.
[17]) Vgl. Inst. Rel. Christ. III, 1; und bei Barth: IV/2 588–591.

Flusses von selbst entstehen und als solche sichtbar werden mag, ohne doch an dessen Lauf im ganzen irgend etwas zu verändern?« (ebd.). Später malt er dieses Bild noch weiter aus (S. 598). Da wird noch deutlicher, daß das Werk des Heiligen Geistes nicht eine aus Erhebung hervorgehende Sanierung der Sünder, nicht eine kontinuierliche Erneuerung des Flusses selber bedeutet, sondern nur »die Einwirkung eines dem Fluß fremden Elementes, – etwa eines ihn aufwühlenden mächtigen Sturmwindes«. Der Sünder bleibt Sünder in allen seinen Werken, auch in diesen »guten Werken«. Sie sind also nicht gut, insoweit sie seine eigenen Werke sind, und umgekehrt: sie sind nicht seine eigenen, insoweit sie gut sind. Sie sind also keine »actus salutares« im scholastischen Sinn. Der Gerechtfertigte bietet nur die »seelische und auch leibliche Form eines Geschehens, das als Gehorsam gegen den Heiligen Geist nicht aus ihm stammt, nicht sein Werk, sondern göttliche Gabe ist«. Wir fühlen uns hier bisweilen in der äußersten Nähe der katholischen Lehre, dann wieder weit entfernt. Achten wir aber auf unsere genau formulierte Frage, so wird die Kluft in großer Tiefe sichtbar: Der Gerechtfertigte wirkt hier nicht in übernatürlicher Instrumentalität mit, seine eigene Aktivität bleibt auf rein menschlicher Ebene, wo er nur »die seelische und leibliche Form (dieses) Geschehens« bietet, weil er ja in sich der schlechte Baum bleibt, der er war. Das Geschehen, als übernatürlich gutes, ist ausschließliche Tat des Heiligen Geistes. Hieran ändert nichts die von Barth stark betonte Freiheit zum Aufblick auf Christus. Wir müssen gestehen, daß er sich hier über den Rand der Kluft nach katholischer Seite hinneigt. Er versteht es aber nicht, diese »Freiheit zu antworten« in der Totalität des übernatürlichen Geschehens zu integrieren, was bei seinen Ausgangspunkten auch wohl unmöglich scheint. Es ist keine Freiheit zu eigener, übernatürlicher Mittätigkeit.

Noch klarer wird der Unterschied zur katholischen Lehre, wenn wir auf die Funktion dieser guten Werke im Heilsplan achten. Die guten Werke haben bei Barth ausschließlich die Funktion, das Werk Gottes in der Ausführung seines Heilsplanes zu bekunden; konkret: zu bekunden, daß die Versöhnung in Christi Tod und Auferstehung geschehen ist, daß die Erlösung nach dem Jüngsten Tage kommen wird. Nur das! In diesem Zusammenhang schreibt Barth: »Was es mit des Menschen inneren Qualität . . . auf sich hat, ist eine Frage für sich, deren Beantwortung für die der anderen Frage: ob es als Bekundung des guten Werkes Gottes ein gutes menschliches Werk sein kann? nicht entscheidend ist. . . . Es kann auch ein sündiger Mensch mit einem sündigen Werk – und Sünder sind ja alle Menschen, sündig alle ihre Werke! – das gute Werk Gottes bekunden und also als Sünder und sündigend ein gutes Werk tun.«[18]).

Es kann kein Zweifel mehr sein, daß bei Barth die innere Qualität des Gerechtfertigten und aller seiner Werke in sich nicht gut, sondern sündig ist. Es ist aber hier wichtiger, genau auf die Funktion zu achten nicht nur der guten Werke, sondern im Zusammenhang damit auch der geschaffenen Gnade im Gerechtfertigten. Gewiß, die geschaffene Gnade ist nach Barth da. Sie ist aber nicht da, um die menschliche Natur in sich zu sanieren und zu erheben – wird deshalb dem Gerechtfertigten auch nicht zu eigen –, sondern nur um den gestörten Sünder aufzurufen und fähig zu machen, frei zu antworten durch ein sündiges Handeln auf natürlicher Ebene, das der Hl. Geist zur Bekundung des göttlichen Heilswerkes benutzt. Dazu braucht es keine innerliche Sanierung und Erhebung. Die Tätigkeit des Hl. Geistes richtet hie und da in der Welt und im Laufe der Zeiten Zeichen des Geschehenen in Christi Tod und Auferstehung und des künftigen Heiles auf: es sind die vom Sturmwind des Hl. Geistes erweckten aktuellen Strudel im sündigen Strom der Menschheit. So bedeutet auch die Kirche als solche nicht den Anfang des neuen Stromes, – an der definitiven Heiligkeit Christi partizipiert auch die Kirche als solche nicht definitiv, – diese partizipierte Heiligkeit wird ihr nicht zu eigen. Auch sie hat nur die Aufgabe, das vergangene Geschehen und das kommende Heil zu bekunden. So kann auch die Kirche dem Gläubigen durch ihre Sakramente nichts von der Heiligkeit Christi zu eigen schenken. Der Unterschied ist hier doch wohl grundsätzlich tief: er gründet in dem Unterschied zwischen »participatio Christi« im katholischen und im calvinischen Sinne.

Im Zusammenhang hiermit wäre noch darauf hinzuweisen, daß auch die Verdienstlichkeit der guten Werke von Barth grundsätzlich unkatholisch verstanden werden muß und verstanden worden ist. Bei Küng wird Barth das nicht so leicht bemerkt haben, weil gerade hier Küngs Antwort am negativsten ausfällt. Küng beweist nur – mit Recht und klar –, daß die katholische Verdienstlehre nicht pharisäisch verstanden ist. Das Positive aber, das Weiterwachsen durch eigene, obwohl total abhängige, übernatürliche Tätigkeit in der durch die Vermittlung der Kirche zu eigen gewordenen Participatio an der Heiligkeit Christi, kommt bei Küng nicht zu seinem Recht. Barth würde dieses Positive in seiner Totalität zweifellos ablehnen, selbst wenn man in einer gefährlich verhüllenden Abstraktion einmal nicht sprach über die Vermittlung der Kirche. Wir können dies im Rahmen dieses Artikels leider nicht weiter ausarbeiten. Wir erinnern nur an eines: Nachdem Barth betont hat, daß die einzige Funktion der guten Werke das

[18]) IV/2 666. – Vgl. auch IV/2 667.

Bekunden von Gottes Werk in Entfaltung des Heilsplans ist, sagt er anschließend: »In irgend einer anderen Beziehung kann es gute menschliche Werke nicht geben und gibt es sie nicht« (IV/2 667).

Und in der Christologie?

Gipfelpunkt und zugleich Wurzel der Barthschen Rechtfertigungslehre ist seine Christologie. Barth hat den Protestanten wieder klar gemacht, daß die Rechtfertigungslehre nur ein Teil der ganzen Erlösungslehre ist, die das gesamte Tun Gottes zur Rettung des Menschen in unserem Äon zum Inhalt hat: also Christologie, Ekklesiologie und Pneumatologie (die sowohl die Rechtfertigungslehre im engen Sinne als die Heiligungslehre einschließt). In dieser Ganzheit bildet die Christologie das Herz. Die Erlösungslehre aber behandelt bei Barth nur die Vollendung des Heilswerkes nach dem Jüngsten Gericht. Die Katholiken könnten hier über die subjektive eschatologische Erlösung reden. um sich Barth anzupassen, müßten aber zugleich betonen, daß es daneben eine subjektive inchoative Erlösung gibt, welche hier auf Erden vollzogen wird. Barth ist äußerst konsequent protestantisch, wenn er von dem Worte »Erlösung« in bezug auf die Heilsgeschichte in unserem Äon gar nichts wissen will. Kreuz und Auferstehung Christi bedeuten für Barth nur »objektive Rechtfertigung«, nicht »objektive Erlösung« wie in der katholischen Theologie. Die subjektive Rechtfertigung ist bei Barth nur die subjektive Aneignung der in Christus geschehenen Rechtfertigung im Glaubensakt, scharf unterschieden also von der Heiligung, wo es ja – wie Barth, wo er über die Liebe handelt, sagt – »schlecht und recht um das menschliche Tun geht« (IV/1 113).

Es scheint uns demnach klar, daß es in diesen Dingen nicht nur um einen terminologischen Unterschied geht, wie Küng meint (S. 222–224). Es genügt uns nicht, daß das Wort »Rechtfertigung«, auf Kreuzestod und Auferstehung angewandt, »einen tiefen und letztlich unentbehrlichen Sinn offenbart« (S. 222). Es offenbart einen Sinn; so ausschließlich, wie Barth das macht, »offenbart« es aber die Verneinung der inchoativen Erlösung, welche hier auf Erden schon vollzogen wird, objektiv in Christi Kreuz und Auferstehung, subjektiv in unserer Aneignung in Rechtfertigung und Heiligung (diese zwei nur rationell unterschieden[19]).

Wir wissen die typisch calvinistische Angst Karl Barths vor dem menschlichen Mitwirken in Rechtfertigung und Erlösung anzuerkennen. Die Rechtfertigung ist ihm nur die Tat Christi in der Zeit, die Erlösung nur Tat Christi in der Ewigkeit; der Sinn, den auf diese Weise die Heiligung bekommt, schließt bei ihm menschliche Mitwirkung auf natürlicher Ebene nicht aus.

Er sieht ja die menschliche Aktivität nur als eine natürliche und in sich sündige und muß also fürchten, daß dieser ein kausaler Einfluß auf das Ziel Gottes beigemessen würde. Aber in der katholischen Lehre geht es einmal nur um die Aktivität einer von Gott sanierten und erhobenen Natur, und zum andern verursacht dieses Mitwirken nicht, daß Gott sein Ziel erreicht, sondern Gott will – und in seiner absoluten Souveränität kann er es – daß dieses Ziel auf diese Weise, unter Einschaltung der freien, ihn aber dennoch nicht einschränkenden Liebestätigkeit des von ihm übernatürlich erhobenen Menschen geschieht[20]).

Die Tiefe der Kluft zwischen Barth und uns wird aber erst völlig sichtbar, wenn wir untersuchen, wie die Divergenz der Hauptlinie seiner Rechtfertigungslehre in der Christologie ihren Ursprung hat. In der Zusammenfassung des zweiten katholischen Herzensanliegens schrieben wir: »Der katholische Akzent des Zueigenseins der von Gott geschaffenen und getragenen übernatürlichen Realitäten (heiligmachende Gnade, Glaube, Hoffnung, Liebe, gute Werke) gründet in der Überzeugung, daß die Menschheit Christi in der substantiellen Vereinigung mit dem Sohne Gottes übernatürlich erhoben, . . . vergöttlicht ist.«

Wie steht es bei Barths Negation dieses Zueigenwerdens mit seiner Interpretation der Erhebung der Menschheit Christi? Wir versuchen, unsere Antwort auf diese schwierige Frage kurz zu fassen.

Wir wollen keineswegs behaupten, daß die barthianische Christologie dem Konzil von Chalkedon widerspreche. Aber wir finden bei Barth wohl die calvinische einseitige Betonung des »inconfuse, immutabiliter«; wir finden bei ihm auch die folgende Charakterisierung der menschlichen Natur Christi in ihrem Verhältnis zur göttlichen: (sie ist) »sein Kleid, das er nicht mehr abwirft, sein Tempel, den er nicht wieder verläßt, seine Gestalt, die er nicht mehr verliert, sein Organ, auf dessen Gebrauch er nicht mehr verzichtet. – Er ist Gott im Fleische« (IV/2 111). »Gott im Fleische«: der bevorzugte Ausdruck Calvins, in dem in der Einheit die Distanz so stark betont und die Realität der Menschwerdung geschmälert wird. So preist Barth denn auch Calvin, weil dieser schrieb (Inst. Rel. Christ. II 14.1): »e virginis utero templum sibi delegit in quo habitaret?« Was könnte man noch mehr verlangen? »Ist Tempel, Wohnung . . . wirklich

[19]) Vgl. Smulders, Bijdragen 1958. S. 80, n. 11 und Ratzinger, Theol. Revue 1958, Sp. 33.
[20]) Vgl. Dz. 797 und 814; Summa Theol. I, q. 19, a. 5.

nicht genug für das, was im Blick auf Jesus Christus, auf die in ihm sich ereignende Geschichte vom menschlichen Wesen zu sagen ist?« (IV/2 97.)

Wir antworten: wir verlangen außerdem, daß die »unio hypostatica« nicht erklärt wird, als ob sie nur eine »nuda sustentatio« der menschlichen Natur durch das »Verbum« sei, sondern daß – unter Beachtung der konkreten Einheit in der Person dieses »Verbum«, der Tatsache, daß das Verbum caro factum est und nicht nur im Fleische wohnt, – auch die Erhebung, sagen wir ruhig mit den Vätern die »Vergöttlichung« dieses Fleisches durch die Inkarnation selber betont wird. Selbstverständlich geht es in dieser »Vergöttlichung« um geschaffene Gnade, das ontologische Fundament der einzigartigen Beziehung dieser Menschennatur zum Logos. Diese »Vergöttlichung« führt auch keineswegs zur Vermischung der Naturen, wenn nur die Naturen nicht abstrakt genommen werden, wo vom Einfluß der göttlichen auf die menschliche Natur die Rede ist. Wenn Barth schreibt: der Ausdruck der Litanei »Cor Jesu, Verbo Dei substantialiter unitum« sei eine Anbetung des Geschöpfes, weil dieses »Cor Jesu« »abstrakt und direkt« als Gegenstand des Glaubens und der Anbetung vorgestellt sei, da ist dieses Wort »abstrakt« objektiv eine Fälschung der katholischen Lehre (vgl. I/2 151).

Die Abschwächung der Realität der Menschwerdung kommt noch stärker zum Ausdruck, wenn Barth behauptet: »Das Wort redet, das Wort handelt, das Wort siegt, das Wort offenbart, das Wort versöhnt. Gewiß, das Fleisch gewordene Wort, also das Wort nicht ohne das Fleisch, sondern das Wort im Fleische und durch das Fleisch – aber das Wort und nicht das Fleisch!« (I/2 149. – Vgl. auch I/1 341.)

Also das Wort, im Kleid des Fleisches, versöhnt uns mit Gott. Wir wissen, wie Barth später mehr betonte, daß das Fleisch, die Menschheit Christi, »organum« der Gottheit sei; nirgends aber wird der Tätigkeit der Menschheit Christi eine übernatürliche Kausalität in unserer Rechtfertigung zugeschrieben (vgl. IV/2 109). Wohl spricht Barth in IV/2 115ff. über eine »communicatio operationum«, und wir müssen gestehen, daß er hier zeigt, wie sehr ihm jetzt die Einheit des Subjekts am Herzen liegt. Seine »communicatio operationum« bedeutet eine Korrektur der landläufigen calvinistischen Theologie, wo fast nur von einer parallelen Aktivität von göttlicher und menschlicher Natur Christi die Rede ist. Jede »communicatio idiomatum« weist er aber noch kräftig ab (IV/2 120–124). Das wäre, meint er, eine Vergöttlichung des Geschöpfes im Sinne einer Vermischung der Naturen, vor der Chalkedon gewarnt habe. Weiß Barth nicht, daß alle Väter des Konzils von Chalkedon eine »Vergöttlichung« im Sinne der übernatürlichen Erhebung der Menschheit Christi, wie in der heutigen katholischen Lehre, angenommen haben, wenn diese unumstrittene Wahrheit auch in der Definition nicht ausgedrückt wurde? Dennoch betonten sie das »inconfuse«, an das er sich jetzt festklammert.

So finden wir eine merkwürdige Unausgeglichenheit in Barths Christologie. Einerseits ist noch immer spürbar der nestorianisierende Nachdruck auf das »Parallelgeschaltet-Sein« von göttlicher und menschlicher Natur (IV/2 126–127). Jede der beiden wirkt nur auf der eigenen Ebene. Es ist klar, daß hier der Aktivität der menschlichen Natur keine übernatürliche Kausalität in der Verwirklichung des Heilsplans zugesprochen wird. Diese Auffassung hat ihre Wurzeln in Barths Ausgangspunkt vom Austausch zwischen Gott und Mensch: Gott steigt herab zu unserer Schwachheit, nimmt unsere Schwachheit, ja sogar unsere Sünde an, im Tausch dafür gibt er uns seine Gerechtigkeit, ja sogar seine Herrlichkeit in der Zukunft. Das Bild an sich ist nicht falsch. Phil. 2,5–11 diente hier als Beispiel. Wir Katholiken sprechen auch über das »admirabile commercium« (erste Vesper des Festes der Beschneidung), wobei dann aber der Austausch auf göttliche und menschliche Natur bezogen ist. Barth betont hier gegenüber, daß die ganze Versöhnung in dieser Äon, nichts anderes ist als der Austausch von Schwachheit (Sünde) und Gerechtigkeit (als Verheißung). Hier täuscht er sich, wie wir sehen werden.

Anderseits versucht Barth, diesen Parallelismus zu übersteigen, und jetzt betont er deshalb bisweilen so sehr die Aktivität der göttlichen Natur in Christus, daß die Aktivität der menschlichen Natur darin ganz absorbiert zu sein scheint (IV/1 280). So entwickelt er denn auch in IV/2 88ff. die Lehre der »communicatio operationum«, wobei er – wie auch in IV/1 280 – so ziemlich in monophysitischer Richtung fortschreitet. In beiden Fällen aber wehrt er sich gegen die katholische Lehre der »Vergöttlichung«, der übernatürlichen Erhebung der Menschheit Christi, – das einzig richtige Fundament der übernatürlichen Kausalität dieser Menschheit in der Realisierung des Heilsplanes.

Vielleicht ist es gar nicht so seltsam, vielleicht sogar konsequent protestantisch, wenn er hier schwankt zwischen Übertreibung der Verschiedenheit der beiden Naturen und Übertreibung der Einheit: die Protestanten sind schon früh in diese beiden Richtungen auseinandergegangen. Beide stimmen nämlich darin überein, daß sie das geoffenbarte Mysterium dieses geheimnisvollen Ineinanderseins in der Verschiedenheit, dieses Ineinanderwirkens des absolut souveränen Gottes mit dem absolut abhängigen und doch freien, übernatürlich erhobenen Menschen radikal abweisen.

Wo Barth sagt: »Das Wort offenbart, das Wort versöhnt. Gewiß, das Fleisch gewordene Wort, . . . aber das Wort und nicht das Fleisch!«, antwortet der katholische Theologe: der eine Christus, konkret in der substantiellen Einheit von Wort und Fleisch, ist es, der offenbart und versöhnt. Gewiß, das Fleisch gewordene Wort, . . . aber das Wort, welches das Fleisch die ihm eigene Subsistenz und die eigene übernatürliche Tätigkeit in der Einheit beibehalten läßt, also das Wort und auch das Fleisch!

Wer diese menschliche Subsistenz in innigster persönlicher Einheit mit dem Sohne Gottes abweist (sei es die Abweisung der Subsistenz, sei es die Abweisung dieser innigsten Einheit), der wird auch die menschliche Mitwirkung in Rechtfertigung, Heiligung und Erlösung ablehnen. Womit die Tiefe der Kluft zwischen Barth und der katholscihen Lehre der Rechtfertigung uns klar vor Augen geführt zu sein scheint.

Es mag sein, daß Barth sich innerlich der katholischen Lehre mehr genähert hat, als das aus seinen Werken bis jetzt hervorgeht. Wir haben bisweilen bei Barth etwas Verkrampftes gespürt in seinem Versuch, über gewisse protestantische Verengungen hinauszukommen, ohne an Konsequenz zu verlieren. Wir haben uns darauf beschränkt, aus den Werken festzustellen, daß es nicht wahr ist, daß »Barth eine richtige Grundposition« in der Rechtfertigungslehre einnimmt (wie Küng meint: S. 270).

Wie sehr man sich auch davor hüten soll, gewisse liebgewonnene Formulierungen auf die Spitze zu treiben, um mit dieser Spitze auf »die Andern« loszugehen – soviel scheint uns doch jetzt wohl klar geworden zu sein: Hier geht es um die Sache. Man kann die Formulierungen ändern, um mehr die Personsbeziehung zwischen Gott und Mensch zum Ausdruck zu bringen. Augezeichnet, so lange man nicht leugnet, daß der in Glaube und Liebe antwortende Mensch nicht der in allem sündigende, sondern der befreite Mensch ist, in welchem Gott diese heilsursachliche und doch dem Menschen ganz eigene Antwort bewirkt hat. Die Antwort K. Barths auf das zweite Herzensanliegen der katholischen Lehre ist so nicht grundsätzlich befriedigend. Deshalb meinen wir sagen zu müssen: Die Rechtfertigungslehre Karl Barths stimmt mit der katholischen nicht grundsätzlich überein[21]).

»Ontologie in Bewegung«

Von Alois Guggenberger, Gars am Inn

Über das neueste Buch von Lotz*) darf man schreiben: »Ontologie in Bewegung«. Wird dies von einer anderen Wissenschaft gesagt, wie beispielsweise wenn es heißt: Medizin in Bewegung, so ist die damit gemeinte Bewegung und Umwandlung leichter zu verstehen. Wie aber konnte es dem Vf. gelingen, die Goldbarren der großen ontologischen Überlieferung, in der er bewußt steht und die er schöpferisch weiterdenkt, gleichsam flüssig zu machen, so daß das Sein und seine Grundbefunde, als da sind Einheit, Wahrheit und Gutheit, wie lebendige Gestalten vor unseren Augen erstehen? Zu einer solchen »Philosophie als ontologisches Geschehen« (Titel eines seiner Aufsätze) bringt es L. dadurch, daß er anhebt mit dem Daseinsvollzug des Menschen (operatio humana totalis, S. 23); denn nur darin hat alles für uns aktuelle Wirklichkeit (omnia omnino pro nobis actu existunt, S. 24). Dennoch würde die vielleicht sich nahelegende Vermutung fehlgehen, L. habe mit aus der Existenzphilosophie erborgten Anleihen die Ontologie zusätzlich mit dynamischen Zügen ausgestattet. L. läßt sich nicht auf das vorschnelle Angebot ein, von einer vermeintlichen Nur-Sachmetaphysik der Vergangenheit einfach zu einer existentiellen Personalmetaphysik hinüberzuwechseln. Er weiß sehr wohl um Eigenart und Vorzüge zwischenmenschlicher personaler Beziehungen (vgl. S. 25). Trotzdem geht er nicht von der »Intersubjektivität« aus, die heute so viel berufen wird als ursprüngliche Gegebenheit, von der aus echtes Philosophieren erst in Gang kommen könne. Vielmehr setzt L. beim Um-

[21]) Es ist bemerkenswert, das diejenigen unter den katholischen Rezensenten, die auf Grund ihrer Publikationen für besondere Kenner der Theologie K. Barths gehalten werden müssen – insoweit sie sich bis jetzt geäußert haben – alle mehr oder weniger große Reserven machen oder Zweifel äußern in Bezug auf die von Küng behauptete »grundsätzliche Übereinstimmung«: vgl. H. Bouillard, *Karl Barth.* Parole de Dieu et Existence humaine I, p. 123; A. Ebneter, Orientierung, Jg. 21 (1957) 157–159; Groot, Het Schild 34 (1957) 258 (nur eine kleine Reserve); J. Hamer, Revue des Sc. Phil. et Théol. 42 (1958) 441, n. 16 (»Sans entrer dans le fond du débat« macht er doch eine kritische Bemerkung über die Methode Küngs, welche seine Reserven bemerkbar macht.) Unter den weiteren katholischen Rezensenten geht stark in unsere Richtung: J. Ratzinger in Theol. Revue (1958) Sp. 30–35; und mit großer Behutsamkeit: P. Smulders, Bijdragen 19 (1958) 77–87. – Protestantischerseits verneint »grundsätzliche Übereinstimmung« der Barth-Kenner G. Berkouwer, Gereformeerd Theol. Tijdschrift (1957) 137–146.

*) Lotz, J. B., SJ, *Metaphysica operationis humanae methodo transcendentali explicata.* (Analecta Greogoriana, vol. 95.) Romae, Apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1958. Gr.-8°, XXIV-228 S. – Kart. $ 3,50.

gang des Menschen mit der Außenwelt an (actio externa in mundum, S. 25). Von da aber dringt er in eine Tiefe vor, aus der erst die menschlich-personalen Vollzüge in ihrer Ermöglichung erwiesen werden können. So versteht L. »Metaphysik als Transzendentalphilosophie«, die den Bedingungen der Möglichkeit menschlichen Daseinsvollzuges nachspürt und diese aufzudecken hat. Dadurch nimmt dieses Werk im heutigen Philosophieren seinen ausgezeichneten Ort ein. Wenn auch L. diese Problematik nicht ausdrücklich nennt, so greift er mit seiner Arbeit doch die »Aufgaben der Philosophie« gerade an der Stelle auf, wo sie nach E. Coreth's gleichnamigem Buch (Innsbruck 1958, bes. S. 31) heute weiterzuführen und zu vertiefen sind. Damit ist die außergewöhnliche Bedeutung dieser »Metaphysik menschlichen Wirkens« für die Gegenwart benannt.

Folgerichtig ist denn auch der ganze Verlauf der Untersuchung unter das Vorzeichen der »transzendentalen Methode« gestellt. In einer Introductio zum Tractatus Primus wird die transzendentale Methode aus der Verengung gelöst, auf die Kant sie unberechtigt, wegen der kritizistischen »halbseitigen Lähmung« des Menschengeistes, auf den Bereich des Phänomenalen einschränkte. Zugleich wird die Rede vom »Apriori« gerechtfertigt, das ja im scholastischen obiectum formale sein Vorspiel hat und seit Kant nur eben thematisch in den Blickpunkt gerückt wurde. Nach diesen Klärungen wendet sich der erste Traktat dem menschlichen Umgang mit der Welt zu. Unser Tun und Wirken ist, soweit es spezifisch menschlich ist, erkenntnis- und willensgeleitet. Da die Erkenntnis zunächst die Führung hat, verlegt der Vf. in dem angeführten ersten Abschnitt den Schwerpunkt der Untersuchung auf die menschliche Erkenntnis, vorab auf das Urteil. Ein erster Teil geht unserem Erkennen nach, welches das sinnlich wahrgenommene Einzelding immer mehr zu sich selbst bringt, indem es dessen Wesen freilegt und schließlich urteilend ihm seinen Ort im Sein überhaupt anweist. Für diese Erkenntnisschritte, die in den wissenden Seinsvollzug einmünden und zugleich schon von einem vorgängigen Seinsverständnis geleitet und durchwirkt sind, erbringt ein zweiter Teil die apriorischen Bedingungen (De condicionibus a priori cognitionis humanae, nominatim iudicii). Die Art, wie der Vf. den höchsten metaphysischen Aufschwung des Menschen, seine Seinserfassung, noch von der sinnlichen Leibhaftigkeit durchblutet zeigt, und wie er umgekehrt das Licht des Geistes noch in die äußersten Regungen unserer Sinne einstrahlen sieht – besonders treffend ist das über die vis cogitativa Gesagte –, ist ein Meisterstück philosophischer Analyse und Zusammenschau zugleich. Wir heben den Punkt heraus, der uns gerade heute als der wichtigste Ertrag dieses Abschnittes erscheint, da ja ein bloßer Bericht unmöglich die Gedankenlinien und -verbindungen im einzelnen nachzeichnen kann. Wer mitverfolgt, wie der Vf. von der äußeren Sinneswahrnehmung über die inneren Sinne (Gemeinsinn, Phantasie, vis cogitativa) und die Herausschälung des quidditativen Gehaltes der Dinge bis zur Setzung im Sein die menschliche Gegenstandserkenntnis erarbeitet, wird anders vom »Objekt« denken, als dies augenblicklich weithin üblich ist. Es gibt für uns gar nicht jenes bloße »objet-devant« (G. Marcel), dem der Mensch lediglich äußerlich und unbeteiligt gegenüberstünde – wenigstens gibt es das nicht im Bereich ontologischen Verstehens. Im Gegenteil, unser vielschichtiges sinnlich-geistiges Leben schwingt mit und ist nachschaffend am Werk, auf daß wir der seienden Welt innewerden können. Es ist ein echt schöpferischer Nachvollzug des erschaffenden Urvollzugs, wodurch wir es zur Erkenntnis der Seienden bringen. Darum gibt es für uns auch keine bloße nackte »Vorhandenheit« (Heidegger), sie ist eine unwirkliche Abstraktion. Diese schwindet als haltlos und unmöglich dahin im Ist-sagen des Urteils. In ihm ereignet sich ein Doppeltes: einmal schwingt unser Geist ein in die absolute Seinswirklichkeit überhaupt, wozu er letzten Endes ermächtigt ist dank seiner Teilhabe am subsistierenden Sein; dann erweist sich das Seiende als immerzu geschehende Empfängnis aus eben dem Sein in Subsistenz.

Im Tractatus Secundus wird nochmals die operatio humana vorgenommen. Während aber im ersten Hauptteil der menschliche Daseinsvollzug als zum Sein aufsteigend und vom Sein her ermöglicht gezeigt wurde, wird jetzt der Selbstvollzug des Menschen im Lichte der drei klassischen Transzendentalien unum, verum, bonum dargestellt. Immer nur gebrochen, nie in ihrer reinen Gestalt treffen wir die Transzendentalien wie auch das Sein im Umgang mit der Welt an. Ja, es wird der Explicatio Speculativa, der spekulativen Auslegung der Transzendentalien, wie sie der Vf. lebendig entwickelt, schon nicht mehr ganz gerecht, von einem »Antreffen« zu sprechen. In allen Seienden wirkt so etwas wie ein Auslangen nach dem Sein so auch nach dessen transzendentalen Urvorzügen. Schon im Anorganischen künden sie sich an. Bereits gelöster im biologisch Lebendigen, das in seinen Entfaltungsschritten zwar nicht in sein eigenes Wesen einzukehren vermag, dies aber doch irgendwie entbindet, indem es ihm in seiner »Umwelt« einen Raum des Sich-darlebens verschafft. Erst der Mensch schreitet dank seines geistigen Bei-sich-seins und der dadurch möglichen vollen Einkehr in sein Wesen aus in die Dimension »Welt« und schließlich Sein überhaupt. So ist der Mensch in dieser Welt der Ort, die Umschlagstelle, wo mit dem Seinsvollzug auch dessen Mächtigkeit, nämlich einigend (unificans), be-wahr-

heitend (verificans) und be-gut-achtend (bonificans = des Guten achtend) zu wirken, in den bewußten Vollzug gelangen. Doch auch hier ist noch nicht innezuhalten, wenn die transzendentale Methode bis zur Vollendung durchgeführt werden soll. Die letzte Ermöglichung dafür, daß die Transzendentalien das menschliche Wirken durchwalten, verlangt, daß sie in ihrer Reinheit und Fülle in der subsistierenden Einheit, Wahrheit und Gutheit beheimatet sind.

Es ist eine Symphonie des transzendentalen Eins-, Wahr- und Gutseins, die L. komponiert hat. Besonders in ihrem Finale, De Bono et Bonitate, fließen die Transzendentalien zu einem Einklang zusammen, den nur der zu hören bekommt, der das Ganze persönlich mitvollzieht.

Wenigstens ein Bedenken, das den Rez. die Arbeit hindurch nicht losließ, sei vorgebracht. Der Verfasser spricht von einer operatio radicalis (S. 173), und diese fällt mit dem Existenzakt des Seienden zusammen. Das aktuale Wirken der endlichen Seienden wird bestimmt als exercitium habitudinis entis ad esse (S. 172). Durch das wurzelhaft auch jedem endlichen Seienden eignende Wirken wird mit Recht die falsche Auffassung abgewehrt, das Wesen des endlichen Seienden, also sein beschränktes Maß an Sein, könne das Sein eines Endlichen derart einschränken, daß ihm prinzipiell Tätigkeit versagt bliebe. Denn das liefe auf die Vorstellung hinaus, es gäbe ein Wesen, das sich selbst aus dem Sein ausschließe. Solch grundsätzliche Entmachtung des Seins ist eine Absurdität. Es bleibt aber die Frage: Zu was wird das endliche Seiende durch sein wurzelhaftes Wirken unmittelbar ermächtigt? Ist das unmittelbar Angezielte schon das esse? Selbst für die geistigen Seienden scheint uns dies nicht zuzutreffen (vgl. S. 172). Unmittelbar holt ein endliches Seiendes durch sein Wirken auf andere endliche Seiende aus, und das geistige Seiende auf die gesamte Wirklichkeit. In dieser Totalität des Wirklichen ist ein absoluter Faktor mitgesetzt, weil darin das esse-simpliciter gesichtet ist. Immer aber steht noch offen, dem im esse-simpliciter miterkannten Absolutheitsfaktor seinen »Ort« anzuweisen. Dorthin gelangen wir erst, wenn der Ur-Ort des Absoluten in dem alle endlichen Seienden transzendierenden und damit unendlichen und in sich absoluten Esse subsistens erreicht oder besser berührt ist. Das Gesagte könnte auch schon auf die Urteilsanalyse und den von L. darin aufgewiesenen Absolutheitscharakter eine Rückwirkung haben. Abgesehen davon möchten wir den Weg zur Subsitenz schlechtweg, d. i. zu Gott, immer durch und über die Gesamtheit der endlichen Seienden führen. Der Weg, den L. geht, nämlich jeweils von einem Transzendentale, beispielsweise vom unum direkt zur Unitas subsistens aufzusteigen, scheint uns nicht genügend abgeschirmt gegen platonischen Überschwang. Doch der Einwand des argumentum ontologicum, gegen den der Vf. wiederholt selbst Stellung nimmt, ist mit unserem Bedenken nicht gemeint.

Das vorgebrachte Bedenken kommt aus einer Wurzel, worauf hier nur noch hingewiesen werden kann. L. übernimmt von Kant die transzendentale Methode, und zwar lediglich als formales Verfahren. Wie fruchtbar und ergiebig sich das erweist, zeigt sein ganzes Werk. Aber kann Ontologie damit auskommen? Ist damit der letzte Ermöglichungsgrund, Seiendes im Lichte des Seinsverständnisses zu sehen und zu erhellen, getroffen? Allem voraus müßte, so scheint uns, unser transzendentales Seinsverständnis gehen, wobei jetzt der Sinn von transzendental Kant völlig hinter sich läßt. Von da aus ist als erstes die Möglichkeit des Vielen, der unterschiedlichen Wesenheiten zu zeigen. Diese liegt in der bekannten These von der Unterscheidung des Seins und Wesens im endlichen Seienden. Davon handelt L. nicht, und es ist wohl in seinem Sinn, wenn wir sagen: er glaubt dazu keinen Anlaß für seinen Gedankengang zu haben. Aber davon rührt her, daß die Verwendung von esse zuweilen in zwei verschiedenen Bedeutungen geschieht und von einer zur andern unstatthaft hinübergeglitten wird. Das eine Mal ist esse als Seinsprinzip des endlichen Seienden gemeint (S. 32: quidditas rei et esse eius; S. 41: Quidditas et esse ipsum sunt ratio ontologica immanens, was das esse doch wohl nur sein kann als dem Endlichen immanentes Seinskonstituens; S. 107: das esse ipsum als id-quo constitutionis, dem freilich die essentia ebenfalls als id-quo bei-, nicht unterzuordnen ist; S. 202: mediante esse suo proprio vel sui ordinis, also mittels des Seins, das ihm nach Maßgabe seines Wesens eigen ist, tendiert jedes Seiende zum Sein). In den anderen und meisten Fällen bedeutet esse die actualitas omnis formae, d. i. Existieren, Wirklichsein überhaupt, oder eben esse-simpliciter. Von da kommt es dann zur Bestimmung der operatio als exercitium habitudinis entis ad esse, wovon wir meinen, daß dies vorschnell geschieht, weil so die anderen endlichen Seienden als unmittelbares Bezugsziel des Wirkens übersprungen werden. Oder ist esse im existentialen Sinn als Sein-können zu verstehen, worauf manche Stellen, so besonders S. 202, hindeuten und was auch die habitudo entis ad esse nahelegen könnte?

Daß das von je und heute und immer Gesuchte, das Sein, frag-würdig bleibt, ist nicht zu verwundern. Darum zeigen die angemeldeten Fragen nur, in welcher Tiefe des Ontologischen L. denkt. Von ihm ist auch nicht anders zu erwarten, als daß er im ständigen Gespräch mit dem lebendigen Denken der Zeit philosophiert. Namen wie Kant, Hegel, Heidegger, Scheler, Nicolai Hartmann, auch Bergson, Gabriel Marcel, Blondel und andere tauchen immer wieder auf. Das ist ein weiteres Zeichen der Aktualität dieser Arbeit von Lotz.

Zur Diskussion über das Subsidiaritätsprinzip

Von Jakob Fellermeier, Freising

In einer Zeit, in der selbst von namhaften Vertretern der katholischen Soziallehre der Gedanke der berufsständischen Ordnung nicht mehr ernst genommen wird, ist die Arbeit von Anton Rauscher über *Subsidiaritätsprinzip und berufsständische Ordnung in Quadragesimo Anno*, die an der Pontificia Universitas Gregoriana zu Rom als Doktordissertation eingereicht wurde, doppelt zu begrüßen*).

Der Verfasser legt überzeugend dar, daß das Subsidiaritätsprinzip und die berufsständische Ordnung nicht nur nicht in Widerspruch zueinander stehen, wie von neoliberaler Seite behauptet wird, sondern sich vielmehr positiv entsprechen. Beide Prinzipien sind »ein unmittelbarer Ausfluß der gesellschaftlichen Wesensanlage der menschlichen Person als sozialer Individualität« (140); zudem ist die berufsständische Ordnung »die natürliche Voraussetzung für das Wirksamwerden-können des Subsidiaritätsprinzips« (139). Das Subsidiaritätsprinzip ergibt sich für Rauscher vor allem aus der Tatsache, daß «das gesellschaftliche Leben seinem ganzen Wesen nach subsidiär hingeordnet ist auf die Vervollkommnung der Person«. Die berufsständische Ordnung ist insofern in der menschlichen Natur begründet, als sich »die Menschen zur Erlangung der objektiven Werte von selber, nämlich auf Grund ihrer Sozialnatur und der sich hieraus ableitenden solidarischen Verpflichtung zu entsprechenden Funktions- und Berufseinheiten zusammenschließen und sich darüber hinaus zum umfassenden Leistungszusammenhang der ›Gesellschaft‹ dauernd einen« (127). Diese auf dem Prinzip der Leistungsgemeinschaft beruhende berufsständische Ordnung wird klar abgegrenzt von der räumlichen Gliederung des Gesellschaftslebens, die dem Prinzip der Nachbarschaft folgt. Dabei betont der Vf. mit aller Nachdrücklichkeit, daß die berufsständische Ordnung nicht als ein bloßes wirklichkeitsfernes Ideal, sondern als eine zu verwirklichende Idee zu betrachten ist; ihre Verwirklichung gilt ihm sogar als sittliche Verpflichtung (130/1).

So sehr nun dem Vf. in seinen grundlegenden Gedankengängen zu folgen ist, so kann man doch nicht umhin, hinsichtlich der weiteren Ausführungen einige Bedenken anzumelden. Schon die Erklärung des Subsidiaritätsprinzips zum einzigen und obersten Prinzip der gesellschaftlichen Ordnung ist problematisch. Der Verfasser stützt sich hierbei auf »Quadragesimo Anno«, u. zw. in ihrer amtlichen deutschen Übersetzung, wo das Subsidiaritätsprinzip als »oberster sozialphilosophischer Grundsatz« bezeichnet wird. Dies stellt aber bereits eine weitgehende Interpretation des lateinischen Urtextes dar, in dem nur von einem »gravissimum principium, in philosophia sociali«, also von »einem sehr schwerwiegenden« oder auch – in Anbetracht der bestehenden gesellschaftlichen Unordnung – »dem schwerwiegendsten Prinzip der Sozialphilosophie« die Rede ist. Es kann demnach nicht als berechtigt erscheinen, das Subsidiaritätsprinzip unter Berufung auf »Quadragesimo Anno« mit solcher Ausschließlichkeit als oberstes und einziges Sozialprinzip hinzustellen, wie es in der vorliegenden Abhandlung geschieht. Der Vf. sieht sich denn auch wiederholt genötigt, neben dem Subsidiaritätsprinzip auf das Solidaritätsprinzip zurückzugreifen; er bekennt sich sogar zum Gesellschaftssystem des Solidarismus. Die Unterscheidung, die er hierbei einführt, um das Subsidiaritätsprinzip dennoch als einziges oberstes Sozialprinzip zu retten, kann aber nicht voll überzeugen. Er teilt das Solidaritätsprinzip der ontologischen Ordnung zu, während das Subsidiaritätsprinzip »den Inhalt des Solidaritätsprinzips für die Organisationssphäre des gesellschaftlichen Lebens . . . zum Ausdruck bringt« und so die »gleiche Wahrheit« wie das Solidaritätsprinzip »nur in einem ersten Abstraktionsgrad, nämlich für die institutionell-organisatorische Seite« aussagt (54/5). In Wirklichkeit scheint es doch vielmehr so zu sein, daß beide Prinzipien sowohl ontisch im Wesen der Gesellschaft fundiert sind als auch – da die institutionelle Ordnung der Seinsordnung zu folgen hat – den organisatorischen Aufbau des konkreten gesellschaftlichen Lebens bestimmen. Eine klarere Inhaltsbestimmung des Subsidiaritätsprinzips und eine entsprechende Abgrenzung gegenüber dem Solidaritätsprinzip durch den Vf. wären dieser Einsicht zweckdienlich gewesen.

Auch für die Bestimmung des Verhältnisses von Person und Gemeinschaft geht der Vf. zunächst wiederum von einer in der amtlichen Übersetzung bereits weitgehend interpretierten Stelle in »Quadragesimo Anno« aus. Es heißt da: »Jedwede Gesellschaftstätigkeit ist ja ihrem Wesen und Begriff nach subsidiär; sie soll die Glieder des Sozialkörpers unterstützen, darf sie

*) Rauscher, Anton, *Subsidiaritätsprinzip und berufsständische Ordnung in »Quadragesimo Anno«*. Eine Untersuchung zur Problematik ihres gegenseitigen Verhältnisses. (Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, hrsg. von Josef Höffner, Band 6.) Münster Westfalen, Aschendorff, 1958. Gr.-8°, 156 S. – Kart. DM 9,80; geb. DM 11,80.

aber niemals zerschlagen oder aufsaugen«, während die wörtliche Übersetzung einfach lautet: »Jede Gesellschaftstätigkeit muß ja aus ihrem Wesen und Begriff heraus den Gliedern des Sozialkörpers Unterstützung (subsidium) gewähren, darf sie aber niemals zerstören und aufsaugen«. Es ist also hier die Subsidiarität der gesellschaftlichen Tätigkeit keineswegs mit solcher Ausschließlichkeit betont wie in der deutschen Übersetzung. Man kann demnach aus »Quadragesimo Anno« wohl nicht ohne weiteres folgern, daß »alles gesellschaftliche Leben . . . der Verwirklichung (der) Wertinhalte zur Vervollkommnung der Person« diene, als ob die Gesellschaft keine eigene Zweckbestimmung und kein eigenes Sein besäße, sondern ihr einziges Ziel das Wohl der Einzelperson wäre; es ist auch in der Enzyklika selber immer wieder auf das Gemeinwohl als das eigentliche Ziel der Gesellschaft verwiesen.

Das ganze Verhältnis von Person und Gemeinschaft trägt denn auch in der Darstellung des Verfassers trotz allem weitgehend individualistische Züge. Zunächst wird das gesellschaftliche Leben ausschließlich als »geistiges Sein« gefaßt. Die Verbundenheit der Personen wird allein auf das »intentionale Erkennen und Wollen gemeinsamer Werte durch den menschlichen Geist« zurückgeführt (28) und der Gemeinschaft nur die Seinsweise, eines »echten Akzidens« (28) zugesprochen. Es wird nicht in Betracht gezogen, daß die menschlichen Personen schon auf der biologischen Ebene eine Gemeinschaft bilden, wobei sie hier sogar ihr »substanzielles« Sein aus der Gemeinschaft haben. Selbst im geistigen und personalen Bereich besitzt die Person ihr vollausgestaltetes Sein nur in und aus der Gemeinschaft, so sehr ihr hier das »substanzielle« Sein von außerhalb der menschlichen Gemeinschaft zukommt. Es kann demnach das Verhältnis von Person und Gemeinschaft nicht einseitig im Sinn eines absoluten Vorrangs der Person vor der Gemeinschaft bestimmt werden, wie es in der vorliegenden Arbeit geschieht, sondern es bleibt vielmehr ein Spannungsverhältnis, nicht zwar zwischen dem »Staatsbürgersein« und dem Sein der Person an sich (Geppert) – eine Unterscheidung, die der Vf. mit Recht ablehnt –, sondern in der Weise, daß die Person in den einzelnen Wertsphären jeweils in einem verschiedenen Verhältnis zur Gemeinschaft steht: Einerseits ist die Person im materiellen (biologischen) Bereich wesenhaft durch die Gemeinschaft bedingt, während anderseits im geistigen (und personalen) Bereich die Person ihrem wesenhaften Sein nach der Gemeinschaft vorgegeben ist.

Gerade dieses Spannungsverhältnis weist darauf hin, daß das gesellschaftliche Leben nicht von einem einzigen obersten Organisationsprinzip bestimmt sein kann, daß vielmehr das Subsidiaritätsprinzip einer Ergänzung durch das Solidaritätsprinzip bedarf. Es wäre sogar der neoliberalen Kritik das Zugeständnis zu machen, daß sich mit Hilfe des Subsidiaritätsprinzips allein die berufsständische Ordnung in ihrem vollen Sinn nicht begründen läßt. Berufsständische Ordnung besagt ja nicht nur Eigenständigkeit der einzelnen Leistungsgemeinschaften, sondern zugleich solidarisches Zusammenwirken aller durch ihre Tätigkeit im Dienst eines gemeinsamen Wertes Verbundenen und solidarische Zusammenfassung der einzelnen Leistungsgemeinschaften selber im Hinblick auf das Gesamtgemeinwohl. Dieser Konsequenz kann sich auch der Verfasser nicht entziehen, so wenn er erklärt: »Berufsständische Ordnung besagt in der Tat Bindung des Menschen, seine Einordnung in das Leistungsgefüge der Gesellschaft, seine Unterstellung unter das allgemeine Wohl« (133); ebenso heißt es an einer anderen Stelle: »Die Verwirklichung der berufsständischen Ordnung fordert die Auswirkung der solidarischen Verpflichtung auch in der gesellschaftlichen Wirtschaft« (138).

Hinzuweisen wäre auch noch auf die vom Vf. verwendete Unterscheidung von Gesellschaft und Staat und die Betonung der Priorität der Gesellschaft vor dem Staat. Diese aus dem Liberalismus übernommenen Ausdrucksweisen sollten in der katholischen Gesellschaftslehre vermieden werden. Wenn man sich mit dem Begriff »Gesellschaft« nicht einer Aequivokation schuldig machen will, kann die Gesellschaft nicht gegen den Staat gestellt werden, da der Staat selber eine Gesellschaftsform (societas) ist. Die hier zugrundeliegende Wahrheit, die wohl auch vom Vf. gemeint ist, besagt, daß der Staat nicht die einzige Gesellschaftsform darstellt, daß es vielmehr in seinem Rahmen eine reiche Gliederung untergeordneter Gesellschaftsformen gibt, die nach dem Prinzip der Subsidiarität ihre Eigen- und Selbständigkeit besitzen. Vor allem aber kann diesen untergeordneten Gesellschaftsformen nicht schlechthin die Priorität dem Staat gegenüber zugesprochen werden. Die ganze gesellschaftliche Ordnung ist vielmehr ihrem Wesen nach eine Ausgliederung der menschlichen Urgemeinschaft, der Urfamilie, in der der ganze Reichtum der einzelnen Gesellschaftsformen, angefangen von der heutigen Einzelfamilie bis zum Staat, potenziell enthalten war. Nicht auf einer grundsätzlichen Priorität dem Staat gegenüber, sondern auf ihrer Gleich-ursprünglichkeit mit ihm gründet also die Eigen- und Selbständigkeit der untergeordneten Gesellschaftsformen, die das Subsidiaritätsprinzip zum Ausdruck bringt, wie sie anderseits das Solidaritätsprinzip auf Grund ihres gemeinsamen Ursprungs in der durch den Staat als oberster Gesellschaftsform dargestellten umgreifenden Ganzheit eint, soweit sie nicht, wie z. B. die sakramental begründete christliche Familie mit einem Teil ihres Gemeinschaftswertes über den Bereich des natürlichen Gemeinschaftslebens hinausragen.

Vorstehende Ausführungen, die den Rahmen einer Buchkritik eigentlich überschreiten, sollen den Wert der Arbeit von A. Rauscher keineswegs mindern. Es bleibt vor allem das schon eingangs erwähnte Verdienst des Verfassers, daß er überhaupt den Gedanken der berufsständischen Ordnung in seiner Wichtigkeit wieder herausgestellt und begründet hat. Die vorgetragenen Bemerkungen mögen Anregungen sein zum Weiterdenken der Probleme, die um die berufsständische Ordnung und das Subsidiaritätsprinzip kreisen.

Vom Sinn katholischer Akademien*

Von Karl Forster, München

Der Gedanke der katholischen und evangelischen Akademien ist im deutschen Sprachraum aus der geistigen Situation nach dem zweiten Weltkrieg erwachsen. In der westdeutschen Bundesrepublik gingen durchweg die evangelischen Akademien in der Gründung voraus. Sie haben auch einen neuen einheitlichen Grundtypus entwickelt. Die katholischen Akademien folgten zeitlich nach und entfalteten sich nach teilweise grundverschiedenen Strukturgesetzen und Arbeitszielen. Um so bedeutsamer ist es, daß wir durch die vorliegende Publikation über die Gründung und Arbeitsweise der Wiener Katholischen Akademie eingehend informiert werden. Sie wurde bereits am 29. Juni 1945 gegründet und am 8. Oktober 1945 eröffnet. In ihrem Statut und in der dargestellten Arbeitsweise stellt sie einen der Typen dar, die sich katholischerseits unter dem Titel der Akademie entfaltet haben.

Die gesammelten Jahresberichte 1945–1955 enthalten ausführliche Dokumentationen über die Geschichte der Österreichischen Leo-Gesellschaft, die sich 1892 konstituierte, ihre segensreiche Tätigkeit bis zum Jahre 1938 entfalten konnte und in vielen Punkten als Vorläuferin der 1945 gegründeten Wiener Katholischen Akademie betrachtet werden darf. Ebenso ausführlich wird die Geschichte der Gründung der Wiener Katholischen Akademie behandelt, es folgen die Predigten und Ansprachen bei der Eröffnung, die Arbeitspläne, die Predigten und Festvorträge zum alljährlichen Thomasfest, zu den Haupt- und Generalversammlungen sowie zu sonstigen festlichen Anlässen. Der hier gesteckte Rahmen verbietet es, die außerordentlich wertvollen wissenschaftlichen Beiträge in ihrem Inhalt zu besprechen oder auch nur mit ihrem jeweiligen Thema anzuführen.

Worum es dieser Besprechung geht, ist der Typ von katholischer Akademie, der sich in der Publikation insgesamt abzeichnet. Dafür sind die Programmrede von Theodor Card. Innitzer »Vom Werden und Sinn der Wiener Katholischen Akademie« (S. 35–39) und folgende Beiträge besonders wichtig: U. Schöndorfer, Die Vorlesungs- und Forschungsarbeit der Wiener Katholischen Akademie von 1949 bis 1955 (S. 60f.), ders., Wissenschaftliche Aufgaben der Wiener Katholischen Akademie im zweiten Jahrzehnt ihrer Arbeit (S. 67f.), F. Krones, Die Aufgaben der Lehrtätigkeit der Wiener Katholischen Akademie (S. 69–76), ders., Die Publikationen der Wiener Katholischen Akademie von 1945 bis 1955 (S. 81–85). Nach diesen Aussagen will die Akademie eine Zentrale katholischen Geisteslebens sein. Irgendwie liegt ihr das Beispiel des französischen Institut catholique zugrunde, das freilich wegen der anderen Verhältnisse in Österreich in der Form entsprechend abgewandelt wurde. Sie soll auf wissenschaftlicher Höhe »der glaubensmäßigen Vertiefung und Erweiterung des religiösen Wissens und der Erweiterung und Ergänzung des Profanwissens in der Sicht katholischen Glaubens« dienen (36). Als Fernziel strebt die Akademie an, zum Treffpunkt der katholischen Vertreter der Wissenschaft zu werden, katholisches Schrifttum und die Forschertätigkeit katholischer Gelehrter zu unterstützen. Daneben ist die Wiener Katholische Akademie ein Lehrinstitut für Funktionäre und Redner der Katholischen Aktion zur Mitarbeit im Reiche Gottes. Sie stellt auch Zeugnisse aus und versteht ihre Lehrtätigkeit als studium universale katholischer Bildung. Sieht man von der Förderung des katholischen wissenschaftlichen Schrifttums und der Forschertätigkeit katholischer Gelehrter ab, die bei uns weitgehend von der Görres-Gesellschaft geleistet wird, so scheint in der eigentlichen Arbeit der Akademie die Lehrtätigkeit stark im Vordergrund zu stehen. In ihrem

* Aus Anlaß des Buches: Peichl, Hermann, OSB (Herausgeber), *Katholischer Glaube und Wissenschaft in Österreich.* Jahresberichte der Wiener Katholischen Akademie. 1. Bd. (1945–1955). Wien, Herder, 1957. Gr.-8°, XV und 410 S. – Kart. DM 26,–.

Typ und in ihrer Methode rückt sie damit stark in die Nähe der Volkshochschulen und religiösen Bildungswerke, wenngleich ihre Verpflichtung auf die wissenschaftliche Höhe einen nicht zu übersehenden Niveauunterschied bei diesem Vergleich begründet. Mehrere katholische Akademien in Deutschland sind von ihrer Gründung an ähnliche Wege gegangen.

Daneben freilich entwickelt sich innerhalb der katholischen Akademien in Deutschland ein anderer Stil, am klarsten wohl – vom Statut her – in der Katholischen Akademie in Bayern und der Rhabanus-Maurus-Akademie in Frankfurt. Auch in den übrigen Akademien ist das Ringen um diesen anderen Stil durchaus spürbar. Er läßt sich vielleicht kurz so umschreiben, daß er weniger das Lehrhafte als vielmehr das Gespräch anstrebt. Dieser andere Typ von Akademie geht weniger davon aus, daß religiöses und profanes Wissen der Katholiken vertieft und erweitert werden sollen, als vielmehr davon, daß die religiöse und profane Erkenntnis des Katholiken heute vielfach kontaktarm, wenn nicht gar beziehungslos neben den Überzeugungen anderer Gruppen der pluralistischen Gesellschaft steht, ja daß religiöses und profanes Wissen des Katholiken nicht selten in unseliger Weise von seinen eigenen Lebenserfahrungen und den Gesetzmäßigkeiten seines praktischen Lebensvollzuges gespalten sind. Die weithin dem Christlichen entfremdeten praktischen Lebensprinzipien und die Überzeugungen fremder Gruppen sollen nicht nur doktrinär behandelt, sondern im Sinne persönlicher Begegnung ernst genommen werden. Das freilich setzt voraus, daß die Fragestellungen vorher im eigentlich wissenschaftlichen Bereich einer solchen Akademie sauber erarbeitet, die Möglichkeiten von echter Begegnung klar umrissen sind. Aber auch diese grundlegende Arbeit wird nicht in der Form einer philosophischen oder theologischen Doktrin über andere Wissensgebiete, sondern im Gespräch der Theologie und Philosophie mit den anderen Bereichen des menschlichen Wissens geleistet. Wo es notwendig ist, wird zur Erstellung der wissenschaftlichen Gesprächsgrundlagen ein Forschungsauftrag erteilt. Man kann vielleicht sagen, die Akzentuierung der Begegnung und des Gespräches sei stark den evangelischen Akademien abgeschaut, sie vertrage sich nicht mit dem katholischen Wahrheitsbegriff. In der Tat liegt hier ein kritischer Punkt der so gearteten Akademiearbeit. Man wird am Ende einer Tagung nicht mit einem milden menschlichen Verstehen und einer Unverbindlichkeit in der Wahrheitsfrage auseinandergehen können. Wo es um die letzte Wahrheitsfrage geht, wird am Ende eine klare These oder aber eine saubere Feststellung unüberbrückbarer Verschiedenheiten stehen müssen. Dann aber besteht kein Grund, das Gespräch und die Begegnung aus Sorge um die eine Wahrheit zu meiden und sich auf das Lehrhafte zu beschränken. Die eine Wahrheit, der der Katholik verpflichtet ist, wird vielmehr durch ein solches Gespräch plastischer werden und die Akademie hat die Möglichkeit, neue Ansatzpunkte, neue Formulierungen und neue Sehweisen der einen Wahrheit an Bildungswerke und katholische Verbände weiterzugeben.

Es wird sofort deutlich, daß sich in den beiden Typen die beiden Grundarten von Akademie spiegeln. Akademie im Sinne eines Ortes wissenschaftlicher Lehre und Akademie im Sinne eines Ortes wissenschaftlichen Dialogs. In der Kirche der Gegenwart wird beides seinen Platz haben müssen. Lehre und Verkündigung sind integrierende Bestandteile kirchlicher Tätigkeit. Es ist aber die Frage, ob Lehre und Verkündigung nicht wesentlich des Dialogs mit der Welt von heute bedürfen, wenn alles für ihre Effizienz getan werden soll, was menschlichen Mitteln möglich ist. Das wird insbesondere gelten für jenen Bereich der Wirksamkeit göttlicher Offenbarung, der der klareren und deutlicheren Erkenntnis der in der Natur liegenden Gesetzmäßigkeiten gilt.

Die vorstehenden Bemerkungen wären mißverstanden, wenn sie als Kritik an der Arbeitsweise der Wiener KatholischenAkademie gewertet würden. Sie wollten nur die andere Seite der Möglichkeiten aufzeigen und begründen. Mögen sie nur annähernd so fruchtbar wirken, wie ohne Zweifel die vorliegende Publikation über die Wirksamkeit einer angesehenen und bewährten katholischen Lehrakademie wirkt!

Mitteilung

Univ.-Prof. D. Werner Gruehn hat aus Gesundheitsrücksichten die Geschäftsführung der Internationalen Gesellschaft für Religionspsychologie (begründet 1914 in Nürnberg durch O. Külpe, W. Stählin, G. Wunderle, A. Gemelli, A. Dyroff, Th. Flournoy, K. Girgensohn, H. Höffding, E. Troeltsch u. a.) zu Beginn dieses Jahres an Univ.-Prof. DDr. Wilhelm Keilbach (München 13, Hiltenspergerstr. 107/I) abgegeben.

Buchbesprechungen

Allgemeines — Philosophie — Religionswissenschaft — Fundamentaltheologie

Lexikon für Theologie und Kirche. Begründet von Dr. Michael Buchberger. Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage. Unter dem Protektorat von Erzbischof Dr. Michael Buchberger, Regensburg, und Erzbischof Dr. Eugen Seiterich †, Freiburg i. Br., hrsg. von Josef Höfer, Rom, und Karl Rahner, Innsbruck. Zweiter Band: Barontus bis Cölestiner. Freiburg, Herder, 1958. Format 17,5×25,8 cm, XVI Seiten und 1256 Spalten, mit 9 Karten und 89 Abbildungen auf 24 Tafeln. – Ln. DM 77,—; Halbleder DM 86,—.

Seit September 1958 liegt der 2. Band des LThK in »völlig neu bearbeiteter« Auflage vor. Über das Vorhaben der Neuauflage haben wir in dieser Zeitschrift (Jg. 9, 1958, 55–56) ausführlich berichtet. Gemäß einer Überprüfung umfaßt der vorliegende 2. Band 2483 Beiträge, die auf andere Bearbeitungen verweisenden fettgedruckten Stichwörter nicht mitgerechnet. Das Mitarbeiterverzeichnis nennt 716 Namen; daß z. B. F. Wasner (mit den Beiträgen »Caeremoniale Episcoporum« und »Caeremoniale Romanum«) nicht erwähnt wird, dürfte ein rein technisches Versehen sein. Wie der Mitarbeiterstab an diesem 2. Band beteiligt ist, ersieht man einigermaßen aus folgender Aufstellung: 47 Mitarbeiter zeichnen für je zehn oder über zehn Beiträge, 100 für je 5–9, 108 für je 3–4, die übrigen für je einen oder zwei Beiträge. Der ersten Auflage gegenüber finden wir bedeutsame, für den Wandel der Zeitlage bezeichnende neue Stichwörter in sachgerechter Bearbeitung, wie z. B. Befindlichkeit, Befruchtung (künstliche), Begabung, Begegnung der Geschlechter, Begriff, Beichterziehung, Bergwerk und Bergwerkspatrozinium, Berufsständische Ordnung, Beseelung der Leibesfrucht, Beweger (erster B.), Beweis, Bewußtsein, Biologismus, Blindenseelsorge, Böser Trieb, Christliche Philosophie, Christozentrik, Christusmythe u. a. Wie sehr eine Akzentverschiebung in der Behandlung der einzelnen Stichwörter erfolgt ist, mag unter anderem auch daraus erhellen, daß z. B. »Christusmystik« in der ersten Auflage als Stichwort fehlt, während sie jetzt als Thema fast viereinhalb Spalten füllt, oder daß die »Christologie« früher kaum eine halbe Spalte beanspruchte, jetzt aber neun Spalten übersteigt, oder daß die »Biblische Theologie« gegenüber dem Raum von kaum zwei Spalten jetzt über zwölf Spalten zugewiesen erhielt.

Der 2. Band erfüllt weitgehendst die hohen Erwartungen, zu denen der 1. Band berechtigte. Wünsche, die offen bleiben, beziehen sich auf Dinge, wie ich sie hier durch drei Hinweise kennzeichnen möchte. – Beim Stichwort »Christusmythe« wäre z. B. ein Eingehen auf die vom dialektischen Materialismus geübte Leugnung der historischen Person Christi von Vorteil gewesen. – Sp. 159, Z. 30 sollte statt »Veliki Bečkerek« (ein Name, der schon seit etwa 30 Jahren amtlich abgeschafft ist, – er war zunächst in »Petrovgrad« geändert) Zrenjanin stehen (so seit Ende des Zweiten Weltkriegs). – Sp. 295, Lit., Z. 6ff.: Der deutsche Leser, an den doch besonders gedacht werden muß, wäre dankbar für den Hinweis, daß das angeführte französisch verfaßte Werk von M. Eliade »Le Chamanisme . . .« in deutscher Übersetzung vorliegt: *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik* (Zürich und Stuttgart 1957).

Umstritten bleibt, was die Neuauflage als besondere »Neuerung« anzustreben bemüht ist, nämlich das Vortreiben der Problematik, ein Informieren über das bloße Berichten hinaus. Die Versuche, wie sie aus der Feder Karl Rahners und seiner engeren Mitarbeiter in den beiden ersten Bänden vorliegen, lassen im Leser, so möchten wir meinen, immer mehr den Wunsch aufsteigen, in der Bearbeitung der einzelnen Stichwörter den gegenwärtigen Stand der Forschung so dargestellt zu finden, daß auf die Scheidung der gesicherten Ergebnisse von den erst zu bewältigenden Fragen größter Wert gelegt werde. Selbstverständlich bleiben Hinweise auf Fragen, die fällig geworden sind oder fällig werden könnten, höchst wünschenswert. Es dürfte aber für den Leser, der zum Zwecke erster Orientierung zu einem Lexikon greift, eher eine Belastung als eine Befreiung sein, wenn er zu sehr jene Gedankengänge hervorgekehrt sieht, die das Vertrautsein mit dem Grundlegenden und Wichtigen der Sache eher voraussetzen als vermitteln. Es wäre freilich eine Einseitigkeit, wollte man in einem Lexikon nur »Berichte« bringen, nur allgemein anerkanntes Lehrgut verzeichnen, nur gelöste Fragen mit ihren unumstrittenen Ergebnissen registrieren. Zu einer

zuverlässigen Orientierung des Lesers gehört auch die Hinführung zu den nach dem Stand der Forschung fällig gewordenen neuen Fragen. Ob aber der Leser schon um diese Fragen selbst bemüht, gleichsam in sie eingeübt werden soll? Letzteres, so wertvoll es sein mag, scheint doch beträchtlich über das hinauszugehen, was ein Lexikon zu bieten hat. Daß ein Teil der Leser auch jetzt voll auf seine Rechnung kommt und vielleicht gerade an den gebotenen Impulsen Gefallen findet und möglicherweise auch gerade wegen dieser Impulse gern zum LThK greift, soll nicht in Abrede gestellt werden. Wie aber steht es mit dem Gros der Leserschaft? Und wie mit jenem Teil der Leser, dem aus naheliegenden Gründen das Wissen um den Stand der Forschung wichtiger ist als der Ausblick aufs Kommende?

Solche und ähnliche Fragen sind selbstverständlich keine Kritik an der Qualität der Leistungen, wie sie vorliegen; sie beziehen sich nur auf die Zweckmäßigkeit des Dargebotenen und möchten die Besinnung auf die Grenzen, die einem Lexikon naturgemäß gesetzt sind, wachhalten. Auf einzelne Beiträge kann hier nicht gut eingegangen werden. Kein Rezensent ist zuständig, sämtliche Fachgebiete sachgerecht zu beurteilen; die Hervorhebung einzelner Beiträge wiederum müßte den Eindruck erwecken, daß die nicht genannten Beiträge weniger gut sind, was manchem Mitarbeiter gegenüber ein Unrecht wäre. So möge die Feststellung genügen, daß der 2. Band eine würdige Fortsetzung des so groß angelegten Werkes ist und daß die durch den 1. Bd. geweckten Hoffnungen eher übertroffen als nur erfüllt sind. Sowohl den Herausgebern als auch dem Verlag gebührt aufrichtiger Dank.

München Wilhelm Keilbach

Hessen, Johannes, *Das Kausalprinzip*. Zweite, erweiterte Auflage. München/Basel, Ernst Reinhardt, 1958. Gr.-8°, 300 S. – Kart. DM 16,—; Ln. DM 18,—.

Ein photomechanischer Nachdruck der ersten Auflage vom Jahre 1928, erweitert durch ein »Vorwort zur 2. Auflage« (6) und einen Anhang »Die jüngsten Diskussionen um das Kausalprinzip« (289–297). Letzterer ist freilich mehr eine Übersicht über das neuere Schrifttum als eine Auseinandersetzung mit den darin vorgetragenen Gedanken. Der Vf. erneuert sein Bekenntnis zur Überzeugung, daß das Kausalprinzip nur ein »Postulat unserer theoretischen Vernunft« sei (292). Auch meint er, das als Postulat betrachtete Kausalprinzip lasse »Raum für die Willensfreiheit« (297). Wir können dem Vf. darin nicht folgen. – Gegen Heisenberg und andere Naturwissenschaftler betont Hessen mit Recht, daß »aus dem indeterministischen Charakter der physikalischen Aussage noch keineswegs die Indeterminiertheit des physikalischen Geschehens selbst« folge (294f.).

München Wilhelm Keilbach

Muschalek, Hubert, *Der Christ und die Schöpfung*. Die Welt der Tiere. Berlin, Morus-Verlag, 1957. Gr.-8°, 383 S., mit 155 Abbildungen im Text und 15 Bildtafeln. – Ln. DM 19,80.

Es war die Absicht des Verfassers, »möglichst plastische und eindrucksvolle Belege für Zweckmäßigkeit und Zielstrebigkeit in Bau und Leben der Tiere darzubieten« (47); eine auf diesem Material aufbauende Philosophie des Lebendigen sei in Vorbereitung. Das hier zusammengetragene Material war teilweise schon veröffentlicht. Die Darstellung ist so angelegt, daß viele Forscher selbst zu Wort kommen, in einer Ausführlichkeit, die bisweilen ermüdet, die aber im gegebenen Fall der Form freier Wiedergabe entschieden vorzuziehen ist. Die dem Werk beigegebene Erklärung von Fremdwörtern und Fachausdrücken (361–363) wird dem vom Vf. angesprochenen Leserkreis gute Dienste leisten. Das Literaturverzeichnis (364–371) nennt zum Teil Werke, die in keiner engeren Beziehung zum Thema stehen, und läßt andererseits Werke unerwähnt, die Grundlegendes und Neuestes zur Sache mitzuteilen haben (z. B. die Werke von Buytendijk und Lorenz in Fragen der Verhaltensforschung); immerhin ist auch in der jetzigen Form für Wißbegierige mit Angaben und Hinweisen reichlich gesorgt. Hoffentlich wird die gestörte Reihenfolge unter K manchen Suchenden nicht leer ausgehen lassen.

Das leicht verständliche und anregend geschriebene Buch, dessen besonderes Anliegen es war, »das weithin verstreute Material für Zwecke des Religionsunterrichts zu sammeln und nach bestimmten Gesichtspunkten – für die Hand des Lehrers und Geistlichen brauchbar – darzustellen« (49), erfüllt seinen Zweck in hohem Maß, wenn auch mancher berechtigte Wunsch unerfüllt bleibt. Wenn z. B. auf S. 306–308 Kritik geübt wird an populärwissenschaftlichen Abhandlungen, nach deren Hinweis der Mensch Werkzeuge verfertige und gebrauche, das Tier jedoch nicht, und wenn dann lapidar festgestellt wird, daß auch Tiere Werkzeuge gebrauchen und solche in vereinzelten Fällen sogar herstellen, dann ist mit einer solchen Formulierung etwas ausgesagt, was gerade den vom Vf. ins Auge gefaßten Leser ratlos machen kann. Wohl verweist der Vf. auf ein verschiedenes Wie im Gebrauch und in der Herstellung der Werkzeuge bei Mensch und Tier. Aber aus dem Hinweis kann nicht klug werden, wer z. B. weiß, daß der Prähistoriker vor allem in den Werkzeu-

gen den Beweis dafür gefunden haben will, daß Mensch und Tier durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt sind. Dann auch, daß sich im tatsächlich hergestellten und vom Prähistoriker vorgefundenen Werkzeug die Fähigkeit kausalen Erkennens und der Bildung allgemeiner Begriffe offenbare, daß demnach der Verfertiger von wirklichen Werkzeugen als vollwertiger Mensch angesehen werden müsse (vgl. dazu G. Kraft, *Der Urmensch als Schöpfer*, Die geistige Welt des Eiszeitmenschen, Berlin 1942; W. Koppers, *Der Urmensch und sein Weltbild*, Wien, 1949). Haben Verhaltensforschung und Prähistorie verschiedene Maßstäbe? So wird sich mancher Leser fragen müssen. Es ist zumindest eine Ungereimtheit, wenn einerseits betont wird, daß auch Tiere in vereinzelten Fällen Werkzeuge herstellen, und wenn andererseits durch den Hinweis auf das Wie der Herstellung das Entscheidende wieder zurückgenommen werden soll. Wenn wirkliche Werkzeuge hergestellt werden, dann ist das ein Zeichen eines wenn auch noch so primitiven Geistigseins. Sind es dagegen keine wirklichen Werkzeuge, dann sage man doch gleich, es scheine zwar so, als wären es Werkzeuge, doch seien es in Wirklichkeit keine. Diesen Punkt hat die Verhaltensforschung noch immer nicht klar genug herausgestellt.

Wie groß die Vorsicht in Bericht und Formulierung sein muß, mag folgendes Beispiel illustrieren. Der Vf. schreibt (S. 27): »Jahrzehntelang ist um das Problem der ›Vererbung erworbener Eigenschaften‹ gerungen worden. Die moderne Genetik hat in negativem Sinn entschieden. Es gibt keine ›Vererbung erworbener Eigenschaften‹.« Diesem Hinweis sei folgender Text von Karl von Frisch *(Du und das Leben*, Eine moderne Biologie für jedermann, 113.–117. Tausend, Berlin 1955, S. 350) gegenübergestellt: »Wenn der Nachweis einer Vererbung erworbener Eigenschaften im Versuch nicht geglückt ist, so könnte es allerdings daran liegen, daß die Zeit der Beeinflussung zu kurz war. Was bedeuten die paar Jahre unseres Experimentierens gegenüber den Zeiträumen, in denen sich die Entwicklung der Arten vollzogen hat? Und wenn ein Vorgang nicht vorstellbar ist, so ist er deshalb noch nicht unmöglich. Wir wissen ganz bestimmt, daß Wesen und Art eines Menschen, seine Gestalt und seine Gesichtszüge, seine Geistesanlagen und sein Charakter, ja wie er niest und wie er spuckt, durch den Kopf einer Samenzelle von drei tausendstel Millimeter Durchmesser vererbt werden. Wer kann sich das wirklich vorstellen? – Es gibt Anpassungen, die durch Mutation und Auslese nicht erklärbar sind und sehr entschieden für die Möglichkeit einer Vererbung funktionell erworbener Eigenschaften sprechen. Ein Beispiel, das mir besonders überzeugend scheint, ist die Erblichkeit funktionell bedingter Hautschwielen.«

München Wilhelm Keilbach

Bauer, Robert, *Gotteserkenntnis und Gottesbeweise bei Kardinal Kajetan.* Regensburg, Friedrich Pustet, 1955. 8°, 139 S. – Kart. DM 6.50.

An drei für die scholastische Spekulation zentralen Problemkreisen weist die vorliegende Untersuchung nach, daß der klassische Thomaskommentator Kajetan nicht nur die Lehren seines Meisters wiedergibt, sondern im Interesse einer Klärung, Vereinheitlichung und Vertiefung des thomistischen Lehrgutes eigene Wege zu gehen versucht, die wiederum von Einfluß auf die weitere Entwicklung der scholastischen Philosophie waren.

Mit Thomas und der ganzen aristotelischen Scholastik stimmt Kajetan in der Ablehnung einer unmittelbaren Gotteserkenntnis überein. In Auseinandersetzung mit skotistischen Auffassungen kommt er zu einer klareren und tieferen Begründung des Unterschiedes zwischen der »propositio quoad se« und der »propositio quoad nos«, indem er unter jener den »Sachverhalt selbst«, unter dieser den »gedachten Sachverhalt« versteht (S. 23/24). Franz v. Ferrara, Johannes a S. Thoma und Gregor von Valencia nehmen die von Kajetan eingeschlagene Richtung auf, während Johannes Capreolus und Chrysostomus Javellus bei der Behandlung dieser Frage in einer wenig befriedigenden Weise mit den Begriffen material und formal arbeiten.

Wie die unmittelbare Gotteserkenntnis, so wird auch das »Naturverlangen nach der Schau Gottes wie er ist« von Kajetan abgelehnt, weil eine solche natürliche Sehnsucht nach der Glückseligkeit die Kräfte der Natur überfordern würde. »Natürlich« könne dieses Verlangen, von dem Thomas in der S. th. I q. 12 a. 1 spricht, nur unter der Voraussetzung der Offenbarung genannt werden; »natürlich« sei vielmehr nur das Verlangen nach der Anschauung Gottes als erster Ursache.

Aktueller für seine Zeit und wichtiger für den Fortgang der scholastischen Spekulation war aber Kajetans Einschränkung der Beweiskraft der fünf Wege des hl. Thomas. Kajetan nimmt den Einwand Heinrichs v. Gent wieder auf, der von den fünf klassischen Beweisen meinte, daß sie nur zu Attributen und nicht zur Einheit Gottes führen würden und Gott selber durch sie nur per accidens, mitfolgend, bewiesen würde.

Kajetan unterscheidet ausdrücklich zwischen dem konkreten »Gott als Gott mit all seinen Eigenschaften« und den Attributen Gottes (prädicata), die sich aus den fünf Wegen ergeben. Damit die Existenz Gottes bewiesen sei, müßten die fünf Wege ergänzt

werden, und zwar durch den Schluß von den Wesenseigenschaften auf ihren Träger – Gott. Mit dieser Interpretation der fünf Wege glaubte Kajetan sie vor den Einwänden der Averroisten abzuschirmen. So wenig dieses Ziel erreicht wurde und so weit sich Kajetan damit von den Intentionen des hl. Thomas entfernte, diese Kritik zeitigte in der Geschichte auch bei den Thomisten die fruchtbare Forderung nach strengerer Formulierung und »Ergänzung der Gottesbeweise«. Die Beispiele, die der Vf. anführt – Dominikaner von Franz von Ferrara bis Garrigou-Lagrange, Jesuiten von Franz Toletus bis J. de Vries, belegen diese These.

Von besonderem Interesse dürfte der dritte vom Vf. behandelte Problemkreis sein: die Analogielehre Kajetans. In der Analyse der Lehre von der Attributionsanalogie kommt R. Bauer im Gegensatz zu A. Goergen zu dem Ergebnis, daß bei Kajetan durchaus Ansätze für eine allgemeine Attributionsanalogie da sind, wenn sie auch nicht weiter verfolgt werden. Für Kajetan bleibt Attribution eben doch etwas wesentlich Äußeres und darum wendet er sie für die Güte und andere göttliche Eigenschaften, nicht aber für das Sein Gottes an. Die wahre Analogie ist nach Kajetan die Proportionalitätsanalogie, in welcher das analoge Merkmal allen Analogaten innerlich zukommt und zwar proportional in verschiedenen Graden, wobei aber zwischen den einzelnen Proportionen Identität besteht. Diese Identität des Analogons eröffnet die Möglichkeit, dasselbe als Allgemeinbegriff im Schlußverfahren zu verwenden, zumal das analoge Merkmal nicht das Verhältnis, sondern das Fundament der Verhältnisse zum Ausdruck bringt.

Mit guten Gründen spricht sich der Vf. gegen Kajetans Versuch aus, die Proportionalitätsanalogie als die grundlegende hinzustellen; denn Analogie hat ihren Ort zunächst im Reich des Erkennens und von einer Analogie zwischen Schöpfer und Geschöpf kann nur auf dem äußeren Weg über die Kausalität etwas in Erfahrung gebracht werden, was nichts anderes bedeutet, als daß die Attributionsanalogie vor der Proportionalitätsanalogie angewendet werden muß. Was nun die Fruchtbarkeit der beiden Analogiearten betrifft, so glaubt der Vf., daß die innere Attribution (eine total äußere gibt es nicht!) nach dem Vorbild des hl. Thomas im Schlußverfahren durchaus verwendet werden kann, daß aber Kajetans These, unsere schließende Gotteserkenntnis sei nur deshalb frei von Aequivocation, weil ihre Begriffe proportional analoge sind, nicht »das tiefste Wort der Metaphysik und Erkenntnislehre im Sinne der Scholastik« sei. Vielleicht kam Duns Skotus in diesem Punkt der Wahrheit näher, wenn man seine Lehre von der Eindeutigkeit des Seins nicht als eine solche von der metaphysischen sondern von der logischen Eindeutigkeit versteht.

Nach dieser kurzen Übersicht über die Ergebnisse der sehr konzentrierten und scharfsinnigen Studie, die sich auf das gedruckte Werk Kajetans stützt, braucht ihre Bedeutung für den Historiker wie für den Systematiker der scholastischen Philosophie wohl nicht mehr besonders betont zu werden.

Passau Josef Hanslmeier

Meinertz, Josef, *Philosophie, Tiefenpsychologie, Existenz.* Tiefenpsychologische Keime und Probleme in der Philosophie des Idealismus und in der Existenzphilosophie. München/Basel, Ernst Reinhardt, 1958. 8°, 131 S. – Kart. DM 6,50; Ln. DM 8,50.

Es ist eine bekannte Tatsache, daß von der idealistischen Philosophie durch Kierkegaards Kritik bedeutsame Gedanken in die heutige Existenzphilosophie übergegangen sind. Es ist ebenso bekannt, daß die Existenzphilosophie auf die Weiterbildung der Tiefenpsychologie von Einfluß geworden ist. Binswangers Bemühungen um diese Zusammenhänge, insbesondere zu Heidegger hin, haben dies gezeigt. Der Vf. geht diesen Zusammenhängen in der Philosophie des deutschen Idealismus nach: »Die Prüfung so machtvoller, heute neu belebter atmosphärischer (sic!!) Strömungen wie z. B. der des deutschen Idealismus auf die darin zum Ausdruck kommenden psychologischen Probleme dürfte daher in wissenschaftstheoretischer wie in praktischer Hinsicht fruchtbar sein« (S. 12). Der Vf. weicht dabei von der historischen Reihenfolge ab. Er gliedert nach einer Einleitung mit manchen treffenden Bemerkungen zum Wandel der Psychologie folgendermaßen: 1. Kant, 2. Hegel, 3. Schelling, 4. Fichte, 5. Schleiermacher. Den Abschluß bildet ein Kapitel über die moderne Existenzphilosophie und Tiefenpsychologie. Die letztere wird wesentlich auf Freud und Jung beschränkt. Die Weiterentwicklung der Tiefenpsychologie in ihrer Bedeutung für die geistige und sittliche Struktur der Person wird nur gestreift, obschon gerade hier der Ansatzpunkt für die Herausarbeitung der Beziehungen zum deutschen Idealismus zu suchen wäre. Den Grund der eigenwilligen Gliederung erfahren wir erst in dem Kapitel über Fichte auf S. 101. Er schreibt über die historische Reihenfolge von Kant bis Hegel: »Aber alle diese von bedeutenden Kennern aufs genaueste geprüften Zusammenhänge können uns hier nicht beschäftigen. Was jedoch die psychologischen Probleme betrifft, die für uns allein in Betracht kommen, so treten gerade sie bei den beiden anderen Denkern (d. h. den voraus behandelten Philosophen Hegel und Schelling) meist stärker und prä-

gnanter zu Tage.« Man erwartet bei Schelling die Einwirkung auf C. G. Carus, dessen Bedeutung für die heutige Tiefenpsychologie unumstritten ist. Aber diesen Autor hat der Vf. übersehen. Er stützt sich auf Sekundärliteratur (Kroner, Nic. Hartmann), wertet aber auch bei jenen Autoren, die die innere Beziehung zur Psychologie behandeln (Jaspers, Binswanger, Tillich) diese Arbeiten nicht aus. Bei der Darstellung Kants lesen wir von einem Neukantianer Ferdinand Cohen (statt Hermann C.). Bei Hegel würde man die Aufrollung der tiefenpsychologischen Probleme auf Grund der Hegelkritik des feinen Psychologen Kierkegaard erwarten. Allein der große Däne wird erst viel später mit einigen Sätzen erwähnt. Die tieferen Hintergründe des deutschen Idealismus, die gerade für eine tiefenpsychologische Fragestellung von Bedeutsamkeit sind, nämlich die im schwäbischen Pietismus vorliegenden Voraussetzungen von Schelling und Hegel sind dem Vf. nicht bekannt. Die Arbeiten von Ernst Benz haben dies längst gezeigt. Der Vf. begnügt sich statt einer exakten Forschung mit Parallelen, die vielfach nicht stimmen. Schellings »intellektuale Anschauung« kann man unmöglich mit dem Unbewußten auf gleiche Stufe stellen. Das gleiche gilt für Hegels Lehre vom objektiven Geist. Richtig ist, daß Jungs Archetypen etwas mit Schellings Mythologie zu tun haben. Aber auch hier entgehen dem Vf. die tieferen Zusammenhänge. Der Vf. hat vielfach ein veraltetes Bild vom deutschen Idealismus. Es handelt sich nicht um eine luftverdünnte Spekulation, sondern um ein sehr ernstes religiös-metaphysisches Ringen, das in die Tiefe der Seele hinabgreift und von dort her auch auf die Tiefenpsychologie und die heutige Existenzphilosophie einwirken konnte. Diesen religiös-metaphysischen Hintergrund hat der Vf. nicht erfaßt.

Bonn Vinzenz Rüfner

Messner, Johannes, *Das Naturrecht.* Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik. 3. Aufl. Innsbruck-Wien-München, Tyrolia, 1958. Gr.-8°, 1206 S. – Ln. DM 53,—.

Das bekannte Werk des österreichischen Sozialethikers ist in dritter, »neubearbeiteter und wesentlich erweiterter« Auflage erschienen, nachdem die zweite unveränderte Auflage von 1952 schnell vergriffen war. Es wird von einem weiten Leserkreis begrüßt werden; denn solange »Herders Sozialkatechismus« von Eberhard Welty O. P. und die von Fridolin Utz O. P. begonnene »Sozialethik« noch nicht komplett sind, ist Messners Werk das umfassendste Handbuch der Sozialethik eines katholischen Autors in deutscher Sprache. Die neue Auflage zählt 255 Seiten mehr als die erste und zweite. Das Sachregister, 50 zweispaltig bedruckte Seiten, zeigt die überaus große Fülle der besprochenen Einzelthemen. Es sind darunter Themen, die in anderen Werken katholischer Sozialethiker gar nicht oder kaum behandelt werden und doch als Fragen unserer Zeit sich aufdrängen. Dazu gehört z. B. die Frage nach Begründung und ethischer Begrenzung des Kompromisses im demokratischen Staat. Dem Inhalt der Ausführungen Messners über dieses Thema möchte ich vorbehaltlos zustimmen, obwohl ich gegen einige Formulierungen Bedenken anzumelden hätte (vgl. dazu meinen Aufsatz »Der Kompromiß im demokratischen Staat, Ein Beitrag zur politischen Ethik« im »Hochland« Februar 1959). Im ganzen aber zeichnet sich das Buch durch eine verständliche Sprache aus, die auf Schlichtheit und Klarheit bedacht ist und das in der Soziologie und verwandten Disziplinen üblich gewordene Übermaß von Fremdwörtern und das eitle Brillieren in modischen Ausdrücken vermeidet. Ein Vorzug ist auch die Angabe und Verwertung der zahlreichen Literatur aus dem angelsächsischen Sprachbereich; so wird deutlich, wie das staatliche und gesellschaftliche Leben auf dem europäischen Kontinent und in der angelsächsischen Welt von verschiedenen geschichtlichen Voraussetzungen aus heute vor gleiche oder gleichartige Fragen sich gestellt sieht. Die Welt (als das Zusammenleben der gegenwärtigen Menschheit) wird jetzt wirklich als e i n e Welt erfahren.

Der Titel des Werkes scheint mir nicht eindeutig zum Inhalt des dicken Buches zu passen. Was da auf mehr als 1100 Seiten an Forderungen und Zielen aufgestellt wird, ist viel mehr als die Summe der sozialethischen Prinzipien, die im strengen Sinne des Wortes als »Naturrecht« bezeichnet werden können. Das Buch bietet nicht nur Naturrecht, sondern – seiner Absicht nach – eine mit dem Naturrecht vereinbare Sozialethik im Hinblick auf die Verhältnisse und Probleme der Gegenwart. Das bringt der Titel der der deutschen vorausgehenden englischen Ausgabe besser zum Ausdruck: »Social Ethics. Natural Law in the modern world«. Es scheint mir wichtig zu sein, auf diesen Unterschied zwischen »Naturrecht« als einer Prinzipienlehre und einer damit vereinbaren zeitgemäßen, konkreten Sozialethik hinzuweisen, damit wir nicht – in der notwendigen Abkehr vom ethischen und juristischen Positivismus, der in der Zeit des nationalsozialistischen Regimes einen neuen Höhepunkt erreicht hatte – jetzt in einer geradezu inflationistischen Weise das Wort »Naturrecht« entwerten.

Messner sagt im Vorwort, daß er in dieser Neuauflage noch mehr als vorher auf die Fragen nach der Erkenntnis und Begründung des

Naturrechtes eingegangen sei. Dieser Punkt ist für den Theologen von besonderem Interesse; denn hier handelt es sich ja im Grunde um die umfassende Problematik des Verhältnisses von natürlicher und übernatürlicher Sittlichkeit, von Wissen und Glauben, von Natur und Gnade. Im ganzen vertritt Messner hier nach wie vor die optimistische Richtung, die einen relativ geringen Grad moralischer Notwendigkeit der übernatürlichen Offenbarung für die Erkenntnis der Gebote der »naturrechtlichen« Sittlichkeit annimmt. Ich habe auf diesen Optimismus schon 1956 in dieser Zeitschrift (7. Jg., 315f.) kritisch hingewiesen. Auch in der neuen Auflage vertritt Messner die Meinung, daß die »Vernunftnatur des Menschen, die unter den Auswirkungen der Erbsünde in ihrem Erkenntnisvermögen und Willensvermögen zwar gelitten hat, jedoch, wie die Entwicklung des weitaus größeren Teiles der der christlichen Glaubenserkenntnis nicht teilhaftigen Völker in der Geschichte der Menschheit beweist, keineswegs unfähig ist, die Menschennatur in ihrer Eigenart sowie die damit gestellten Grundforderungen der Ordnung der gesellschaftlichen Verhältnisse zu verstehen und in ihren Rechtssystemen zu verwirklichen« (S. 332). Ich bin der Überzeugung, daß uns die heute so weit fortgeschrittene empirisch-weltgeschichtliche Erforschung der Einrichtungen und Sitten des menschlichen Zusammenlebens zu solchem Optimismus wenig Berechtigung gibt. Aber eine ganz zwingende Argumentation für ein bestimmtes Maß von Optimismus oder Pessimismus in der Auffassung von der natürlich-sittlichen Erkenntnis- und Verwirklichungsfähigkeit ist begreiflicherweise nicht möglich.

Anders steht es jedoch mit der Frage, ob die natürliche Sozialethik und die christliche Lehre über die Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens sich nach Inhalt und Umfang decken, oder ob diese einen wesentlichen inhaltlichen Überschuß über die natürliche Sozialethik enthält. In meiner Münchener Antrittsvorlesung »Was ist Christliche Gesellschaftslehre?« (München 1956) habe ich gegen Messner die These vom »inhaltlichen Überschuß« vertreten. Messner geht in der vorliegenden Neuauflage seines Werkes darauf ein, allerdings nur in einer Anmerkung (S. 115f.) und fast nur mit dem Hinweis auf andere Autoren, bei denen er seine Auffassung findet. Ich bin der Meinung, daß hier ein Autoritätsbeweis nicht genügt; daß aber eine in die Sache eintretende Diskussion zu einem anderen Ergebnis führen muß, auch wenn sehr angesehene Namen dagegen angeführt werden können. Für eine solche Diskussion ist hier, in einer kurzen Buchbesprechung, kein Raum. Nur zwei Bemerkungen möchte ich als Anregung zu einem weiteren Durchdenken der Fragestellung machen: 1. Sind die kirchlichen Lehren über die Kirche als dem »Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft« (Pius XII.) und über das Verhältnis zwischen Kirche und Staat von einer rein naturrechtlichen Grundlage aus überhaupt möglich? Die Kirche als die wirklich existierende, von Jesus Christus gegründete Gemeinschaft ist doch keine naturrechtlich erkennbare und begreifbare Größe. 2. In einer rein natürlichen oder naturrechtlichen Sozialethik könnte man logischerweise nur von der Zuständigkeit der Religionsgemeinschaften, aber nicht von der Zuständigkeit der Kirche in der Sozialreform sprechen, wie Messner das tut. Hier liegen wichtige Probleme, die noch nicht hinreichend geklärt sind, ja vielfach kaum gesehen werden.

Möge der verdiente Verfasser des im übrigen wertvollen und sehr nützlichen Werkes es dem Referenten nicht verübeln, wenn er hiermit von neuem auf eine ungelöste Frage hinweist, die den christlichen Sozialethikern heute gestellt ist.

München Nikolaus Monzel

Schmitt, M.-E., *Recht und Vernunft.* Ein Beitrag zur Diskussion über die Rationalität des Naturrechts. Heidelberg, Kerle, 1955. Gr.-8°, 135 S. – Kart. DM 12,80.

Der Vf. umschreibt das Anliegen seiner Untersuchung im Vorwort: es gehe »um die Entscheidung, ob ein idealistisches Rechtsempfinden oder ein Wertgefühl im Sinne der modernen Wertlehre oder aber ein rationaler Denkprozeß von den Normen zum eigentlichen Recht führt« (8). Es soll aber nicht eine rein spekulative Beantwortung der gestellten Frage geboten werden, sondern dem Autor schwebt bei der Abfassung der Arbeit »vor allem der Typ des Bulletins zur Literatur der behandelten Fragen« vor (9); er möchte der Forschung dadurch dienen, daß er einen gedrängten Überblick über die »geradezu zur Sturmflut anschwellenden Literatur« vorlegt. Die Fragestellung und die besondere Zielsetzung der Schrift nimmt man mit Sympathie zur Kenntnis, wenn man auch eine gewisse zeitliche Einschränkung erwartet hätte.

In zwei Kapiteln wird die Definition des Rechts, des Naturrechts (NR) und des Naturgesetzes überprüft, dann eine Definition und Abgrenzung der Rationalität versucht. Das 3. Kapitel, wohl das Kernstück, spricht über das Vernunftgemäße als Inhalt des NR, über den letzten Grund seiner verpflichtenden Kraft und seine Erfassung im Gewissen. Das letzte Kapitel handelt vom Wertempfinden und der naturrechtlichen Sachanalyse.

Seine Fragestellung zwingt den Vf., auf die Kernfragen des NR-Problems einzugehen.

Aber ein überzeugender Eindruck von der Existenz und Kraft des NR entsteht auch bei wiederholter Lektüre nicht; das mag am »Bulletin«-Charakter der Schrift liegen. Doch drängen sich auch sonst mancherlei Bedenken auf; hier nur einige:

Bedeutet wirklich die Einführung des göttlichen Wesens in die NR-Diskussion nicht die Einführung eines Schöpfers (50)? Es ist nicht einzusehen, wie derjenige, der nicht vom Schöpfer reden wollte, doch von einer Schöpfungsordnung, eben dem NR sprechen könnte. Bekundet doch die in die Dinge gelegte innere Finalität gerade den verpflichtenden Willen Gottes des Schöpfers.

Der Ausdruck »rechtserzeugende Kraft der menschlichen Vernunft« (76) scheint an diesem Ort mißverständlich. Wenn schon der verpflichtende Wille Gottes in der Natur und Wesensordnung der Dinge niedergelegt ist, hat der menschliche Geist lediglich die Aufgabe, diesen Willen so adaequat als möglich zur Kenntnis zu nehmen und zu erfüllen.

Die Überlegungen, die der Vf. zum Thema »Todesstrafe« anstellt, kommen nicht an den Kern des Problems heran. Man muß zwei Fragen deutlich unterscheiden: Hat der Staat grundsätzlich das Recht, einen Menschen zu töten? und: Ist es hier und heute zweckmäßig, von einem solchen Rechte Gebrauch zu machen?

Wenn Thomas v. Aquin, in Abhängigkeit von Aristoteles und beeinflußt von den Zuständen seiner Zeit, die Sklaverei nicht absolut verwarf, so hat er in diesem Punkte eben nicht klar gesehen, also geirrt. Wenn es heute niemand mehr wagt, jene Unrechts-Institution weiter zu rechtfertigen, so bedeutet das einfach einen Fortschritt in der Erkenntnis, nicht aber einen Beleg für eine gewisse Wandelbarkeit des NR, wie Vf. auf S. 77 anzudeuten scheint.

Das alles soll jedoch den wirklichen Wert der Schrift als »Bulletin zur naturrechtlichen Literatur« nicht in Abrede stellen; der ausgedehnten Belesenheit des Vf. kann die Anerkennung nicht versagt werden.

Dillingen a.d.D. Bernhard Schöpf

Henrici, Peter, *Hegel und Blondel.* (Pullacher Philosophische Forschungen, Bd. III.) Pullach bei München, Verlag Berchmanskolleg, 1958. Gr.-8°, S. 206. – Kart. DM 16,40.

Auf Voraussetzungen, Inhalt und Bedeutung des Hegelschen Denkens ist schon oft hingewiesen worden. Dennoch ist vielleicht bis heute die Bedeutung dialektischen Denkens, wie es sich in der Phänomenologie Hegels ausspricht, in seiner Beziehung zur Philosophie des 19. Jahrhunderts und der Gegenwart noch nicht genügend gewürdigt. Die vorliegende Arbeit vergleicht die »Phänomenologie« Hegels mit der »Action« Blondels und zeigt eine Reihe von Übereinstimmungen auf. Das könnte um so auffallender erscheinen, als eine direkte Beeinflussung in vielen Fragen ausgeschlossen werden kann. Aber sicher spricht sich schon darin eine Gemeinsamkeit aus, daß beide Philosophen sich bemühen, durch das Denken zu einem umfassenden Wirklichkeitsbild vorzudringen, das nie durch Übernahme eines abgeblaßten Begriffsschemas erreicht werden kann. Die Arbeit Henricis verdient in diesem Sinne volle Anerkennung, zumal Blondel in Deutschland heute immer noch nicht genügend in seiner Bedeutung und Originalität gewürdigt wird.

Das Zentrale der Arbeit liegt wohl im dritten Kapitel (S. 33–164), in dem H. die harmonische Gegenstrebigkeit der beiden Dialektiken erörtert. Er entwickelt ausführlich sowohl den Aufbau der »Phänomenologie« als auch den der »Action«. Dabei sieht er, daß sich in beiden Werken eine Philosophie des Konkreten vollzieht; aber er muß zugleich betonen, daß die philosophische Fassung des Konkreten als Vereinigungspunkt von Allgemeinem und Einzelnem schon die Auflösung der Problematik Hegels wie Blondels in sich birgt (27). H. begnügt sich nicht mit der Wiedergabe der Dialektik. Er zeigt bei Hegel ein Grundschema auf (46), in dem der neue und höhere Standpunkt als der umfassendere an die Stelle des früheren tritt und diesen ersetzt. Auch für Blondel wird ein solches Grundschema entwickelt (52).

Ausführlich kommt H. auf die Vorentscheidungen bzw. Vorbedingungen von Hegel und Blondel zu sprechen. Bei Blondel geht es dabei um die Voraussetzung, daß das Ich in seiner Einzelheit unaufhebbar ist. Jedoch hat, wie der Verfasser mit Recht betont (67), Blondel darauf hingewiesen, daß eine Tatsache und nicht eine Vorentscheidung die Grundlage seiner Dialektik bilde. Damit aber, daß in der Blondelschen Dialektik die Tatsache nicht nur Grundlage, sondern zugleich transzendierende Norm ist, erweist sich diese Dialektik als von der Hegelschen wesentlich verschieden. Dieser Unterschied muß auch die verschiedenen Deutungen des Selbst und des Anderen bestimmen, die H. ausführlich darlegt. Erst recht gilt dies für die Darstellung des Göttlichen und Absoluten (129 ff.). Während es bei Blondel um einen wirklichen Aufstieg zu Gott hin geht, handelt es sich bei Hegel um die Entwicklung der Bewegung des absoluten Geistes. Und während bei Hegel der absolute Geist als solcher die Differenz in sich schließt, spricht sich im Nicht bei Blondel gerade die transzendierende Macht Gottes gegenüber der Erscheinungswelt und dem menschlichen Tun aus. So zeigt die Durchführung der Dialektik bei Blondel ge-

rade in ihrem letzten Sinn einen wesentlichen Unterschied gegenüber Hegel.

Der Unterschied der Geschichtsbezogenheit bei Blondel und Hegel, so sagt H. (54), liegt darin, daß Hegel alle geschichtlichen Erscheinungen durch den Gang seiner Dialektik entwickelt, während Blondel sie als Beispiel und Anregung aufnimmt. Damit ist nun ein Problem gegeben, das uns für die gesamte Durchführung dialektischen Denkens bedeutsam erscheint. So sehr man nämlich die Gegenüberstellung, wie H. sie durchführt, begrüßen mag, so muß man doch fragen, in welchem Sinn bei Blondel von einer eigentlichen Dialektik überhaupt die Rede sein kann. Die Frage gilt nicht nur im Hinblick auf Blondel; sie ist an jedes philosophische Denken zu richten, das Gegensätze aufstellt, um an Hand dieser Gegensätze ein Resultat zu bestimmen. Hier wären, über die vorliegende Arbeit hinausgehend, noch Grundfragen eines sog. dialektischen Denkens im 19. und 20. Jahrhundert zu klären. Es dürfte wohl feststehen, daß im Sinn Hegels eine dialektische Bewegung notwendig durch die Identität der Identität und Nichtidentität gekennzeichnet ist. Eine solche Bewegung finden wir nicht nur bei Hegel und der Hegelschen Rechten, sie läßt sich auch in den Frühschriften von Marx und auch im dialektischen Materialismus nachweisen. Die Frage geht nun dahin, in welchem Sinn überhaupt gegenüber dieser Dialektik eine andere »Dialektik« noch Bestand hat. Vielleicht hat sich der Vf. trotz der vortrefflichen Einzelanalysen hier doch zu sehr von der Position eines erkenntnistheoretischen Realismus leiten lassen, der gegenüber dem Hegelschen Denken von Vorbedingungen und Voraussetzungen sprechen muß. Nimmt man diesen systematischen Standpunkt einmal nicht ein, so ist das Problem des dialektischen Denkens äußerst differenziert, ganz gleich, ob man die Hegelsche Position verbindlich anerkennt oder nicht. Die Hegelsche Dialektik ist Real- und Idealdialektik zugleich. Indem man aber diese Unterscheidung trifft, steht man schon nicht mehr auf dem Boden dieser Dialektik. Bei Blondel ist es zweifellos anders. Handelt es sich bei ihm überhaupt um eine echte Realdialektik oder nur um ein Aufzeigen von Gegensätzen im Endlichen, die gerade die überragende Macht des Unendlichen kundtun? Wenn man ein solches Denken als dialektisch bezeichnet, dann hat dieses Wort die ontologische Bedeutung verloren, die ihm im Hegelschen Denken notwendig zukommt.

Man könnte von daher Bedenken dagegen anwenden, überhaupt von Dialektik bei Hegel und Blondel zu sprechen, muß doch dann »Dialektik« in einem äquivoken Sinn verstanden werden, wenn man nicht die Hegelsche Dialektik selbst schon von vornherein kritisch auflöst. Es verdient Anerkennung, daß der Vf. diese Schwierigkeiten gesehen hat und sich dennoch der Mühe des Vergleichs unterzog. Er hat mit der Arbeit einen wertvollen Beitrag zu der Geschichte des dialektischen Denkens im 19. und 20. Jahrhundert erbracht. Das wird auch der anerkennen müssen, der wegen der Schwierigkeit und Vieldeutigkeit des Dialektikbegriffs grundsätzliche Bedenken gegen die Möglichkeit eines solchen Vergleichs erheben könnte.

Tübingen Joseph Möller

Schultze, Bernhard, *Wissarion Grigorjewitsch Belinskij.* Wegbereiter des revolutionären Atheismus in Rußland. München-Salzburg-Köln, Verlag Anton Pustet, 1958. 8°, 219 S. – Ln. DM 12,20.

»Nichts ist unserem Glauben so gefährlich wie ein verkleideter Atheismus. Aber mit einem revolutionären Atheismus ist durchaus nicht alles verloren. In ihm kann eine mißverstandende Liebe, können Flammen einer Liebe brennen, die in die Irre gegangen sind, die aber eines Tages wieder zurückgebracht werden können.« So schrieb Péguy 1911. Schultze ist in diesem Buche einer solchen verirrten Liebe nachgegangen, und das Beglückende ist, daß er es nicht psychologisch verdächtigend und auch nicht ideologisch diskutierend getan hat, sondern selbst mit einem liebend verstehenden Herzen. Eben dies macht das Buch zu einem ungewöhnlichen. Ohne Beeinträchtigung der geistigen Schärfe eröffnet es ein Gespräch, wie es allein der Frage nach Gott angemessen ist, ein Gespräch jenseits der ideologischen Debatte, ein Gespräch des Herzens, das nicht gegen Belinskij geführt wird, sondern in dem es um ihn geht.

Im ersten Teil des Buches folgt Schultze dem bedrückend dunklen Lebenslauf Belinskijs mit weit entgegenkommendem Verstehen und legt behutsam die geistigen und menschlichen Gründe für den Verlust seines Gottesglaubens bloß. So wird das wahre Gesicht B.s an Stelle des durch die marxistische Ideologie der sowjetischen Literatur entstellten wieder sichtbar. B.s Schicksal als das des geistig bedeutendsten russischen Atheisten kann als vorbildlich erfaßt werden.

Der zweite Teil erörtert Zentralprobleme Belinskischer Weltanschauung, sein Verhältnis zur Wirklichkeit, sein ästhetisches Anliegen, seine Frage nach dem Sinn des Daseins. Faszinierend ist die Abschüttlung des Hegelianismus (um 1839) und die Verteidigung der menschlichen Persönlichkeit, die wohl zeitlose Gültigkeit behält. Sie liegt bestimmt nicht auf dem Wege, der zum Marxismus führt. Nur die Tragik seines leidenschaftlichen Suchens

führte Belinskij noch einmal auf den gleichen Irrweg zurück, als er sich 1842 dem konkreten (und daher scheinbar ungefährlichen) Allgemeinen der sozialistischen Gesellschaft zuwandte. Doch noch vor seinem frühen Tode wurde B. zum zweiten Male von diesem Weg zurückgeführt, als er unter schmerzlichen Erfahrungen erkannte, was er für die Einzelperson bedeuten würde. Schultze hat mit der Erkenntnis dieses zweifachen Zyklus im Leben B.s wohl den für die Forschung endgültigen Ort gefunden zwischen einer unhaltbaren Unterschätzung (Čyževśkyj) und einer plakathaften Hinordnung auf den Marxismus. Belinskij war zu sehr unter Einsatz seiner ganzen sittlichen Persönlichkeit engagiert, um ein gerundetes System zu vertreten. Aber in einem solchen Einsatz liegt eine reale Konsequenz, die mehr wiegt als alle intellektuelle Geschlossenheit; er allein kann ihn vielleicht vor dem Angesichte Gottes retten.

Man legt dieses mit großer Sachkenntnis geschriebene gute Buch als eines der seltenen aus der Hand, durch die man zugleich geistig und menschlich bereichert worden ist.

München Reinhard Lauth

Fries, Heinrich, *Kirche als Ereignis.* Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1958. 8°, 119 S. – Geb. DM 7,80.

Der Münchener Fundamentaltheologe legt in diesem Buch vier Arbeiten vor, die nicht so sehr vom Katheder der Wissenschaft als in meditativer Auswertung der Theologie die Glaubwürdigkeit und das Leben der Kirche dem heutigen Menschen nahebringen.

Im ersten Beitrag reflektiert der Apologet darüber, wie er überhaupt seine Aufgabe, die Kirche als glaubwürdig zu erweisen, heute bewältigen könne. Wirksamer als der Hinweis auf die kulturellen Leistungen des in der Kirche wachsenden menschlichen Geistes ist der Aufweis der Wirksamkeit der Kirche am Menschen selbst. Es war auch früher schon ein Grundanliegen des Verf., »die Kirche als Anwalt des Menschen« darzustellen. Die Kirche verkündet die Wahrheit über den Menschen und die Sinnhaftigkeit der Geschichte auf den Sieg Gottes hin in glaubwürdiger Kraft, wenn sie die andauernde Fleischwerdung des Sohnes Gottes der Gegenwart spürbar macht, indem sie Geist und Gesinnung Christi zum Leuchten bringt.

Der zweite Beitrag spricht von Auftrag und Widerspruch der Kirche. Die Kirche hat den Auftrag, Zeichen des lebendig wirkenden Gottes in der Welt zu sein. Daher gibt sie ihren Gliedern den Auftrag, Zeugen für die Wahrheit und Boten der Liebe zu sein. Beides wird dargestellt im Symbol des Lichtes. Dieser Auftrag stößt auf Widerspruch, der notwendig und deshalb auch tröstlich, zugleich aber auch beschämend, weil Folge menschlicher Schuld, ist.

Am anregendsten ist der dritte Beitrag über das Gespräch in der Kirche. Der Mensch wird schon beim Eintritt in die Kirche durch die Taufe in ein Gespräch gezogen. Das hat seinen Grund darin, daß die Kirche im Gespräch, als Schöpfung des göttlichen Wortes entstanden ist, worin das Urgespräch des dreifaltigen Gottes weiterklingt. Diese Gesprächswirklichkeit der Kirche verlangt den Respekt vor dem Zugleich von Gleichheit und Verschiedenheit der Partner. Zu reden aber hat in diesem Gespräch jedes Glied der Kirche, so sehr auch die gottgesetzte Ordnung betont wird. Der Inhalt des Gespräches ist in jedem Falle Gott, der in allen Einzelinhalten der Offenbarung immer selbst gemeint ist.

Den Abschluß des Buches bildet der schon in der »Catholica« erschienene Aufsatz über Karl Barths Lehre von der Kirche. Von ihm hat das ganze Buch seinen Namen bekommen. Die Arbeit bietet eine gute Darstellung der Lehre Barths und arbeitet in Wahrheit das Katholische darin gut heraus. In den Rahmen dieses Buches allerdings paßt sie nicht so ganz hinein. Dem Sinn und der Anlage der übrigen Aufsätze hätte es vielleicht doch mehr entsprochen, wenn der Darstellung der verschiedenen Elemente der Barth'schen Ekklesiologie jeweils das Ja und Nein des katholischen Kirchenglaubens beigesellt worden wäre statt diese wertende Stellungnahme auf den letzten Abschnitt zu verschieben. Es hätte dann aus dem »Katholischen« in Barths Ekklesiologie und der Abgrenzung vom Nichtkatholischen die positive, wenn auch kritische Darstellung der vorhergehenden drei Beiträge sinnvoll weitergeführt werden können. Dieser Hinweis ist aber zu unbedeutend, als daß durch ihn der Wert des ganzen Buches wesentlich gemindert würde.

Frankfurt a. M. Otto Semmelroth S.J.

Grosche, Robert, *Et intra et extra.* Theologische Aufsätze. Düsseldorf, Patmos, 1958. Gr.-8°, 340 S. – Ln. DM 24,—.

Vor zwanzig Jahren hat Robert Grosche eine Sammlung theologischer Aufsätze unter dem Titel *Pilgernde Kirche* vorgelegt. Diese haben damals große Beachtung gefunden und sind in vielfältiger Weise wirksam geworden. Zu seinem siebzigsten Geburtstag haben Freunde einen Teil der inzwischen entstandenen, literarisch weit zerstreuten Arbeiten gesammelt und unter dem Titel *Et intra et extra* einer weiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Es ist zu hoffen und zu wünschen, daß auch von diesem neuen Werk viele Impulse ausgehen für den Glauben und die Glaubenswissenschaft und daß sie »innerhalb und

außerhalb« wirksam werden mögen. Die Thematik der Aufsätze ist sehr weit gespannt. Die Kapitelüberschriften (Zur Glaubenslehre, Biblika, Ökumenik, Die Kirche heute, Der Christ in der Welt) geben eine lebendige Vorstellung davon. Aber diese Weite des Horizontes schließt nicht aus, sondern ein, daß die einzelnen Themen jeweils sehr konkret bedacht und besprochen werden. Darüber hinaus werden sie in einer Sprache vermittelt, die ganz der Sache des Wortes Gottes dienstbar gemacht wird und die zugleich beim heutigen Leser intra et extra »ankommt«. Ein weiteres Charakteristikum dieser Aufsätze besteht darin, daß sie stets das Ganze und die Mitte der Offenbarung und des Glaubens transparent werden lassen. So wird das Einzelne in die richtige Koordination und Proportion gebracht. Das gilt im besonderen für die mariologischen und ekklesiologischen und dabei speziell für die ökumenischen Themen, bei denen Schlagworte wie Minimalismus und Maximalismus sich als ebenso töricht wie unsachgemäß erweisen. So wird das Geschenk der Freunde an den Jubilar zu dessen großem Geschenk an seine vielen Freunde, denen sich nicht zuletzt durch diese kostbare Gabe viele neue innerhalb und außerhalb zugesellen werden.

München Heinrich Fries

Bibelwissenschaft — Patrologie

Scharbert, Josef, *Solidarität in Segen und Fluch im Alten Testament und in seiner Umwelt.* Band I: *Väterfluch und Vätersegen.* (Bonner Biblische Beiträge, Band 14.) Bonn, Hanstein, 1958. Gr.-8°, 293 S. – Brosch. DM 32,—.

Scharbert setzte sich die Aufgabe, den viel erörterten und vielfach verzweigten Problemen nachzugehen, die mit den Namen »Kollektivismus« und »Individualismus« angedeutet sind. Die vorliegende Arbeit, die als erster Teil eines auf drei Bände geplanten Werkes erschienen ist, untersucht die Frage, ob nach atl Anschauung der auf einem Stamm- oder Familienvater lastende Fluch oder der auf ihm ruhende Segen auch seine Angehörigen und Nachkommen erfaßt. Auf kurze Darlegungen über die Geschichte des Problems folgen interessante Ausführungen über die Vorstellungen, die in der biblischen Umwelt bestanden und bei den heutigen Beduinen vorhanden sind. Mit vorbildlicher Gründlichkeit werden sodann die einzelnen Abschnitte des atl Schrifttums, Gesetze, formulierte Fluch- und Segenssprüche, Äußerungen der Geschichtsschreiber, Propheten und Weisheitslehrer untersucht. Durch vorsichtig abwägendes Urteil und durch genaue Beachtung des jeweiligen Zusammenhangs kommt Scharbert zu der Feststellung, daß die mit den Begriffen Kollektivismus, Individualismus, Personalismus und Impersonalismus ausgedrückten Vorstellungen zu keiner Zeit ausschließlich vorhanden waren. Stets wurden Väter und Söhne, Vorfahren und Nachkommen als Einheit gedacht. Man war überzeugt, daß diese Zusammengehörigkeit Segen und Fluch über den einzelnen bringen kann. Der atl Fromme findet es in der Ordnung, daß ein sittenloser Vater durch Ausrottung seiner Familie, der gottlose König durch Verminderung und Schwächung seines Volkes bestraft wird. Auch der Glaube an das Fortwirken der Sünde der Stammeltern im Paradies liegt auf dieser Ebene. Anderseits aber wird der letzte Grund für diese Schicksalsgemeinschaft auch wieder in der Solidarität der Gesinnung erkannt. Indem die Nachkommen die guten oder bösen Taten ihrer Vorfahren nachahmen, lenken sie gleich ihnen Segen oder Strafe auf sich, so daß jede Generation eben doch nur für ihr eigenes Verhalten belohnt oder bestraft wird. Man weiß sich also schicksalhaft mit den Vorfahren verbunden und doch auch ausschließlich für das eigene Tun verantwortlich. »Die persönliche Entscheidung und Haltung des Menschen und die von den Vätern ererbte Heils- oder Unheilssphäre bilden ein einziges nicht auflösbares Ganzes, das Mysterium bleibt« (227). – Ohne Zweifel hat Scharbert durch seine Darlegungen einen entscheidenden Beitrag zu einem wichtigen Thema der atl Theologie geleistet, und man wird daher aufrichtig wünschen, daß bald auch der zweite und dritte Band seines Werkes erscheinen können.

Eichstätt Martin Rehm

Metzger, Bruce M., *An Introduction to the Apocrypha.* New York, Oxford University Press, 1957. 8°, IX und 274. – Ln. 4 Dollar.

Dieses ansprechende, für weitere Kreise geschriebene Buch behandelt nicht die »Apokryphen« nach katholischem, sondern protestantischem Sprachgebrauch, also die »deuterokanonischen« Schriften des Alten Testaments; doch deckt sich die Abgrenzung dieser Literatur gegenüber den »Pseudepigraphen« auch nicht ganz mit der Praxis der deutschen Protestanten (E. Kautzsch) und der Engländer (R. H. Charles), insofern die Apokalypse 4 Esra (hier II Esdras genannt) hinzugenommen, 3 Makk dagegen nicht mitbehandelt wird. Diese Sprachverwirrung und

Uneinheitlichkeit ist zu bedauern; um die Revised Standard Version, in der ausgewählte Texte geboten werden, sind die Amerikaner aber zu beneiden. An den »Apocrypha« für diese Einheitsübersetzung, die erst 1957 fertiggestellt wurden, hat der Verfasser als Komiteemitglied und Übersetzer mitgewirkt, und das dürfte den Anstoß für die vorliegende »Einführung« gegeben haben (vgl. S. 245ff.).

Für jede der behandelten Schriften sagt M. zunächst das Wichtigste über die äußeren literarischen Verhältnisse (Entstehung, handschriftliche Bezeugung, Versionen, Geschichte ihrer Bekanntschaft), erzählt dann lebendig ihren Inhalt mit eingestreuten, z. T. längeren Textproben und bietet am Ende eine zusammenfassende Würdigung. Überall spürt man den fachkundigen Gelehrten; doch muß man auch das Geschick bewundern, mit der ein nicht vorgebildeter Leser für diese Literatur interessiert und religiös erwärmt wird. Nach der Besprechung der einzelnen Schriften behandelt M. »die Apokryphen und das Neue Testament« (151–173). Die in nebeneinanderstehenden Kolumnen verdeutlichten »Parallelen und Anspielungen« überzeugen nicht durchweg; so sind Pauli Gedanken und Stimmung in 2 Kor 5,1.4 dem hellenistischen Leib-Seele-Dualismus von Weish 9,15 eher entgegengesetzt, wenn das »irdische Zelt« auch einen bildhaften oder terminologischen Anklang darstellen mag. Schätzenswert ist die »kurze Geschichte der Apokryphen in der christlichen Kirche« (175–204). Aus dem Kapitel über den Einfluß der Apokryphen auf die englische Literatur, auf Musik, Kunst und anderes (205–238) lernt man manches Interessante, z. B. daß eine Stelle aus 4 Esr (6,42; vgl. 47.50.52) indirekt (über das Buch von Pierre d'Ailly, Ymago Dei, 1410) Christoph Columbus zu seinem Unternehmen veranlaßte (232ff.). Ein Anhang bespricht die vorhandenen englischen Übersetzungen der Apokryphen; ein weiterer sagt einiges Wenige (allzu wenig) über die neutestamentlichen Apokryphen. Er will besonders auf einige Neuentdeckungen aufmerksam machen, die über M. Rh. James' *Apocryphal New Testament* (1924) hinausliegen, nämlich die 1935 edierten Fragmente eines »unbekannten Evangeliums«, die nach einem Hamburger Papyrus (1936) erweiterten Paulusakten (beide aber schon in der Neuausgabe von James' Apocr. NT [1953, S. 569–578] beigegeben), ferner die Funde von Nag Hammadi mit dem Evangelium Veritatis (jetzt wären auch das »Thomasevangelium« [ThLZ 1958, 481–496] und die »Geburt Marias« [Pap. Bodmer V, Köln-Genf 1958] zu nennen). Eine ausgewählte Bibliographie und ein Index (Namen und Sachen) beschließen das schöne und nützliche Werk.

Würzburg Rudolf Schnackenburg

Sjöberg, Erik, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien.* Lund, C. W. K. Gleerup, 1955. 8°, X und 290 S. – Kart. Kr. 30,—.

Vorliegendes Buch gehört zu den wichtigsten Neuerscheinungen aus dem Bereich moderner exegetischer Forschung. Auf Grund seiner Forschungen auf dem Gefilde jüdischer Apokalyptik wagt Sjöberg, ein für die Exegeten seit langem heißes Eisen anzurühren, nämlich die Frage: Ob und in welchem Sinne das Messiasgeheimnis einen Platz im Leben Jesu gehabt habe. »Wenn man die Historizität des messianischen Anspruchs Jesu bestritten hat, hat man immer das Messiasgeheimnis als Argument dagegen benutzt.« Man schob es dem späteren urchristlichen Glauben zu, der »den Gegensatz zwischen der unmessianischen Art des geschichtlichen Lebens Jesu« mit dem Bekenntnis der Kirche »überbrücken wollte«. »Durch jüdische Parallelen wird aber nun deutlich, daß das Messiasgeheimnis ein notwendiges Element des Glaubens an den Messias ist. Wenn Jesus sich als den Messias angesehen hat, mußte er, weil er jetzt nicht zum endzeitlichen Gericht kam, als der verborgene Messias auftreten. Das ergibt sich sowohl aus den allgemeinen jüdischen Vorstellungen von der Verborgenheit und der Offenbarung des Messias (besonders in den Bilderreden Henochs), als aus den Vorstellungen vom verborgenen, erst in der Endzeit in Herrlichkeit erscheinenden Menschensohn, an die der messianische Anspruch Jesu nach den Evangelien anknüpft. Es verhält sich also gerade umgekehrt wie die Kritiker des messianischen Anspruchs meinten. Das Messiasgeheimnis ist nicht ein Argument für die Ungeschichtlichkeit dieses Anspruchs, sondern ein notwendiges Element darin. Auf der Erde mußte Jesus vor der endzeitlichen Offenbarung gemäß den jüdischen Voraussetzungen der verborgene Menschensohn sein (S. 218f.). »Wenn Jesus sich selbst als den Menschensohn betrachtete, war darum in diesen Worten das Messiasgeheimnis eingeschlossen« (236f.). »Die Frage nach der Geschichtlichkeit des messianischen Selbstbewußtseins Jesu ist die zentrale Frage in der Erforschung des Urchristentums. Davon hängt alles ab. Das ganze Bild der geschichtlichen Entwicklung verändert sich, je nachdem man diese Frage im positiven oder im negativen Sinne beantwortet« (239f.). »Die Überlieferung ist derart vom Messiasglauben geprägt, daß eine unmessianische Schicht sich daraus nur durch willkürliche Annahmen ... herauslösen läßt... Wenn Jesus sich als Messias angesehen hat, kann kein Zweifel darüber bestehen, daß er seine Messianität wesentlich in den Kategorien der apokalyptischen Menschensohnvorstellungen gedacht hat, obgleich er diese nicht einfach übernommen, sondern im Sinne seines

Gottesverhältnisses und seiner Auffassung der ihm gegebenen Aufgabe gestaltet hat. Im Menschensohnnamen lag der höchste Anspruch eingeschlossen« (240f.). Nur darf man zur Klärung des Begriffs sich nicht auf Daniel 7 beschränken, man muß mindestens den äthiopischen Henoch und 4. Esra dazu nehmen. – Zu dem eben dargelegten Ergebnis kommt der Vf. durch ausführliche Einzelexegese der Synoptiker. In den Schlußkapiteln werden dann noch kurz die entscheidenden Unterschiede zwischen den Menschensohnvorstellungen Jesu und denen der jüdischen Apokalyptiker herausgestellt (u. a. der Gedanke vom leidenden Messias). Hervorzuheben an diesem Werk ist zudem noch, daß Sjöberg gleichsam nebenbei den Standort aller derer umreißt, die in dem Hin und Her der Meinungen eine wichtige Stimme abgegeben haben. So kommt der Leser bald mitten in das Gespräch der Gelehrten hinein.

Münster W. Helga Rusche

Schelkle, Karl Hermann, *Paulus Lehrer der Väter.* Die altkirchliche Auslegung von Römer 1–11. Düsseldorf, Patmos, 1956. 8°, 458 S. – Ln. DM 30,—.

Dieses Buch ist in gleicher Weise eine Auslegungsgeschichte des zentralen dogmatischen Teiles des Römerbriefes wie ein Beitrag zur Geschichte des Paulinismus in der Kirche und in den christlichen Bekenntnissen. Ein großer Teil des Buches lag der Theol. Fakultät der Universität Würzburg als Habilitationsschrift vor. Nur wenige sind es, die sich bisher der Geschichte der biblischen Auslegung gewidmet haben. Der Vf. hat sich dieser dankenswerten, auch für die neuere Exegese unentbehrlichen Aufgabe unterzogen, er hat eine mühsame Kleinarbeit ausgeführt, ist allen erreichbaren Spuren und Zeugnissen nachgegangen, hat sie gesammelt und geordnet, ihren etwaigen Konnex untersucht und gefragt, ob es eine feste Tradition des Verständnisses gegeben hat. Er durfte auch einer Stellungnahme zu seinen Ergebnissen sich nicht entziehen, wie sich die heutige Exegese zu der von ihm dargelegten früheren verhält, was sie als wesentlich und allgemein gültig ansieht oder was sie nicht mehr aufrechterhalten kann.

Der Vf. hat mit guter Methode und großer Sachkenntnis seine Aufgabe gelöst; er verwertet die wichtigsten Römerbrief-Zitate und -Anspielungen von den ältesten Zeiten bis in die Katenenliteratur und bis auf Photius und Arethas von Caesarea, auch die Märtyrerakten sind herangezogen. Gute Dienste leistete K. Staab mit seinem Buch über die Pauluskommentare aus der griech. Kirche. Nach Chrysostomus (einschließlich, nicht ausschließlich, wie es S. 13 heißt) und Hieronymus mit Augustinus ist nur noch die zusammenhängende Exegese des Römerbriefs verfolgt. Wenn auch die Einteilung in den Kapiteln und Versen des Römerbriefs vorgegeben war, so faßt Schelkle doch unter bestimmten Überschriften zu Sinnesabschnitten zusammen; so finden wir die Themen, auf die sich schon immer das Interesse konzentriert hat, wie Paulus und die römische Kirche 28ff., Gottes Offenbarung unter den Menschen 53ff., Taufe und Tod 197ff., Sünde und Freiheit 248ff. (und 308ff.), Fleisch und Geist 282ff., Israels Schuld, Irrtum, Rest 361ff., Gottes Erbarmen über Heiden und Juden 400ff. Die klassischen Themen der Theologiegeschichte werden von der reichen und vielseitigen Väterexegese her beleuchtet. Dankbar nimmt der Leser die systematische Zusammenfassung der Ergebnisse S. 413–441 entgegen.

Eines der Ergebnisse ist, daß die Auslegung des Römerbriefs in einer von frühester Zeit an sich bildenden, verfestigenden Tradition erfolgt ist. Die Antwort auf die Frage, ob uns die Untersuchung der Väterexegese zur Entscheidung terminologischer Kontroversen verhilft, ist für uns enttäuschend, denn wir hören: Die Väterexegese kennt wohl Möglichkeiten, die auch wir Heutige erwägen, aber sie sind ebenso unsicher wie unsere heutige Auslegung. Das ist ein Ergebnis, das recht ernüchternd wirkt. Schelkle 417 erklärt dies damit, daß zwischen der (durch die LXX beeinflußten) Koine der Paulusbriefe und den griechischen Kirchenvätern der Klassizismus der mittleren Kaiserzeit liege, dessen Schüler die Väter alle sind. – Für den ersten der griech. Väter, für den römischen Klemens wird man eine solche Scheidewand nicht aufrichten können, denn es bleibt zu wenig Abstand zu den Paulinen, und 1 Kl mit seinem großen Anteil atl Zitate steht so stark unter dem unmittelbaren Einfluß der LXX, daß man ihn nicht von der Koine trennen kann. Exklusiv wird es auch nicht von Sch. gemeint sein, denn auf der folgenden Seite 418 schreibt er, daß die alte Auslegung der Väter noch den ursprünglichen sprachlichen und bedeutungsgeschichtlichen Sinn wesentlicher Wörter heraushörte. – Die Väter lebten eben in der Denkwelt der Antike, deren Kenntnis dem heutigen Menschen so abgeht. Gerade dieses Manko zeigt die Notwendigkeit von Arbeiten wie der Schelkles für das rechte Schriftverständnis.

Zu Luthers Exegese von Röm 1,17 lesen wir S. 432, daß der größere Teil der griech. und lat. Väter Gottes Gerechtigkeit versteht als jene Gerechtigkeit, die er den Menschen gibt, indem er gerecht macht; der kleinere Teil der Väter faßt sie als Gottes eigene und im Gericht geoffenbarte Gerechtigkeit. Das Thema von der Willensfreiheit haben, wie Sch. 439f. betont, die Väter entscheidend in die Paulus-

exegese eingeführt, sie haben dabei einen ethischen Optimismus gelehrt, der unpaulinisch wirken kann. Aber wenn die Auslegung der Väter in Fragen der Rechtfertigung und Gnadenwahl versucht war, sich Pauli Wort zu entziehen, so ist sie im Grunde dem Worte des Apostels gefangen geblieben und von Augustinus an ist wieder der echte Paulinismus in die Exegese eingezogen. Schließlich fügt Sch. noch hinzu, daß die Rechtfertigungslehre nicht der ganze Paulus ist, denn es gehört zu ihm ebenso wesentlich die Gotteslehre, Christologie, die Lehre von der Kirche u. a.

Interessant ist die treffende Bemerkung 206 unten, daß die völlige Ablehnung der Mysterienlehre (Casels) für die ganze patristische Theologie schwerlich richtig ist.

Die Art und Weise des Zitierens ist kurz und bündig, nach den Spalten bei Migne und nach den Seitenzahlen bei anderen Ausgaben; klar ist nicht, warum an verschiedenen Stellen die Ausgabe nicht genannt wird, etwa 234 zu Hieronymus Epist. 121,8,6? Es wäre doch CSEL 56,30,28–30 anzuführen. Trotz des großen Umfangs des Buches wäre zu den gewiß dankenswerten Registern auch ein Verzeichnis der Väterzitate sehr nützlich gewesen und geworden. Die Kontrolle, die ein solches Verzeichnis ermöglicht, hätte der Vf. sicher nicht fürchten müssen, weil er, soviel man sieht, alles erdenkliche Material herbeigeschafft hat. Bei der Liste der griech. Wörter wird nur eine Auswahl geboten, Ausdrücke wie z. B. *autexousios* 439, *ptaiein* und *piptein* 389f. (419), *philoneikia* 75 u. a. würde man gern in dem Register sehen. Das Buch Adversus Eunomium (S. 24) ist nicht von Basilius, sondern von Didymus dem Blinden, wie F. X. Funk in: Kirchengeschichtl. Abh. u. Untersuch. 2,291–329, Paderborn 1899, und 3,311–323, Paderborn 1907, sowie J. Lebon in: Museon 50 (1937) 61–83 nachgewiesen haben.

Schelkle erschließt nicht nur den Reichtum der Vätertheologie für Exegese und Patristik, sein Buch wird jeder zur Hand nehmen, der sich auf die religiösen Grundfragen zu Gesetz und Evangelium, Sünde und Rechtfertigung, Glauben und Werke, Gnade und Freiheit besinnt.

München Adolf Wilhelm Ziegler

Diepen, H. M., OSB, *Aux origines de l'anthropologie de saint Cyrille d'Alexandrie.* (Textes et études théologiques.) Bruges, Desclée de Brouwer, 1957. 8°, 115 S. – Brosch. 105,— bfr.

Diese Studie ist eine kaum veränderte Wiedergabe eines Artikels, der in den »Miscellanea in honorem Petri Parente« (in: Euntes Docete 9 [1956] 20–63) erschien. Sie enthält eine kritische Stellungnahme zu einigen neueren Veröffentlichungen, in denen behauptet wurde, die Christologie des Cyrill enthalte Elemente apollinaristischer Herkunft: Cyrill habe im Sinn eines neuplatonischen Spiritualismus den Menschen als Geist im Leib angesehen, und in der Erklärung der Inkarnation folge er der apollinaristischen Ausprägung des Logos-Sarx-Schemas: Menschwerdung sei Annahme der Sarx durch den Logos. Die menschliche Seele Christi spiele bei Cyrill keine Rolle. Diese Meinung wurde vor allem von J. Liébart, La doctrine christologique de saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne, Lille 1951, vertreten, dem sich M. Richard, Les florilèges diphysites, in: Das Konzil von Chalkedon I, Würzburg 1951, 721–748 anschloß. G. Jouassard hingegen versuchte in mehreren Artikeln Cyrills Anthropologie und Christologie vom neuplatonischen Begriff der apatheia her zu verstehen. Cyrill habe bei der Erklärung des Leidens deswegen so sehr die Sarx betont, weil er das Leiden für eine ausschließliche Funktion des Fleisches, die geistige Substanz dagegen für leidensunfähig gehalten habe. Damit wolle er aber nicht die Seele Christi negieren.

Mit beiden Autoren setzt sich Diepen auseinander und betont in eingehender Analyse einiger Texte – die er im Anhang griechisch und französisch abdruckt –, die Quellen der Cyrillischen Anthropologie seien, zuerst in der Heiligen Schrift zu suchen, und zwar vor allem in Gen 2,7 und Zach 12,1. Neben der Schrift stütze sich Cyrill nur auf die »raison naturelle« und den »simple bon sens«, der davon wisse, daß weder Leib noch Seele allein geboren würden, sondern immer der Mensch in seiner leib-seelischen Ganzheit (S. 82). Darum sei das traditionelle Cyrill-Verständnis auch weiterhin im Recht.

Man wird sich fragen dürfen, ob Cyrill wirklich in dem Maße von den philosophischen Strömungen unabhängig war, deren Grundbegriffe ja zum Gemeingut der Gebildeten jener Zeit gehörte. Wie eine genauere Untersuchung zeigt, findet sich bei der Mehrzahl der griechischen Väter ein weitgehender Einfluß philosophischer Gedanken, die allerdings jeweils in charakteristischer Weise modifiziert wurden, wo der christliche Glaube es erforderte.

München Wolfgang Seibel

Dogmatik

Gallati, Fidelis, M.O.P., *Der Mensch als Erlöser und Erlöster.* Der aktive und passive Anteil des Menschen an der Erlösung. Wien, Herder, 1958. 8°, 248 S. – Kart. DM 24,—.

Der Vf. geht einem Problem nach, das durch die geistige Situation der Gegenwart eine besondere Aktualität erlangt hat, das sich aber dem Theologen immer aufdrängt, ohne daß es bis heute eine befriedigende Lösung gefunden hätte. Eine hervorragende Rolle spielt es in dem heutigen Gespräch zwischen der evangelischen und der katholischen Theologie. – Um so mehr fällt, um es gleich von vorneherein zu sagen, auf, daß der Vf. sich nicht mit der evangelischen Theologie auseinandersetzt. Ein solches kritisches Gespräch hätte dem Werke einen erregenden Hintergrund gegeben, zumal auch in der evangelischen Theologie selbst die Frage in lebhafte Bewegung geraten ist. In seiner jetzigen Gestalt macht es einen zu überzeitlichen Eindruck. – Die Absicht des Buches hat systematischen Charakter. Das Historische fehlt indes nicht, es dient gewissermaßen zur Einführung. Die für das Problem bedeutungsvollen Theologen und Philosophen werden jeweils, ohne daß eine geistige Entwicklung aufgezeigt wird, knapp skizziert. Augustinus ist dabei wohl zu sehr in ein dogmatisches Schema gepreßt worden. – Für die Aufteilung des passiven und des aktiven Momentes in dem Erlösungsvorgang verwendet der Vf. mit Recht und mit großem Glück als Leitmotiv die Idee von Christus als dem Haupte seines Leibes: der Menschheit und insbesondere der Kirche. Die Erlösung ist zwar für die Menschen ein passives Entgegennehmen, insofern Gott durch Christus tätig ist, aber zugleich eine aktives Verhalten, insofern Christus als Repräsentant aller sein Werk vollbringt und daher alle in ihm tätig sind. Sowohl der einzelne als auch die Gemeinschaft haben die Aufgabe und die Möglichkeit, das Tun Christi aufzunehmen und so selbst aktiv zu werden. Dies wird in allen Einzelheiten ausgeführt. Der Vf. stellt das Baugesetz der Erlösung folgendermaßen dar: Die Tat Christi »zielt dahin, die Tätigkeit des Menschen im denkbar größten Ausmaß heranzuziehen, so zwar, daß gesagt werden kann: das Menschengeschlecht erlöst sich selbst in seinem Haupte Jesus Christus. Diese Selbsterlösung unterscheidet sich aber von jeder anderen dadurch, daß sie nur möglich wurde durch ein neues Haupt, das Gott in unaussprechlicher Liebe dem Menschengeschlechte einverleibte«. So gewinnt die Theologie einen Standort jenseits der harten Alternative: entweder Fremderlösung oder Selbsterlösung. Ob man allerdings sagen kann, daß die menschliche Aktivität den passiven Charakter der Erlösung möglichst weit zurückdrängen soll, ist mehr als zweifelhaft und dürfte sowohl theologisch als auch philosophisch undurchführbar sein. Denn die hier in Betracht kommende Passivität bedeutet nichts anderes als Empfangen. Je mehr aber der Mensch empfängt, d. h. je passiver er in einem echten Sinne ist, um so aktiver ist er. Ein Maximum von Passivität hat ein Maximum von Aktivität im Gefolge. Aber der Grundgedanke ist nicht nur richtig, sondern für die gesamte Theologie und auch für das Glaubensleben fruchtbar. Vermutlich würde auch die in der Väterzeit fast allgemein verbreitete Assumptionstheorie für die Lösung des Problems ergiebig sein. Das Literaturverzeichnis ist dürftig. Das Werk hat ein hohes Verdienst. Es fördert ein wichtiges Problem wesentlich.

München Michael Schmaus

Piolanti, Anotonius, *De sacramentis.* (Collectio Theologica Romana ad usum seminariorum.) Taurini, Marietti, ⁵1955, 8°, 527 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Wenn das vorliegende Lehrbuch auch schon vor mehreren Jahren in seiner letzten, der 5. Auflage, erschienen ist (1. Aufl. 1944), so soll es doch noch als ein wichtiges Hilfsmittel für die theologischen Vorlesungen und auch für die dogmatische Forschung hervorgehoben werden. Der Vf., dessen unermüdlicher Feder wir zahlreiche systematische und dogmengeschichtliche Veröffentlichungen verdanken, bietet in knapper Zusammenfassung ein reichhaltiges Quellenmaterial und eine tiefgründige spekulative Durchdringung, diese letztere im Anschluß an Thomas von Aquin. Da er eine reiche Dokumentation anführt, ersetzt das Studium die Lektüre zahlreicher anderer Lehrbücher, oder es führt zu ihnen hin, so daß der Gewinn ein doppelter wird. Der Vf. arbeitet die gesicherten Ergebnisse der historischen Forschung sowie die Problematik der Gegenwart diskret, umsichtig und maßvoll ein. Sein eigener Standpunkt liegt im allgemeinen zwischen den Extremen. Er ist immer einsichtig und wohl begründet. Besonders sei auf die glänzende Darstellung der Eucharistie hingewiesen. Hier wird die Integration von Kreuzesopfer, Christus und Kirche, welche im eucharistischen Opfer stattfindet, in wohlabgewogenen und glücklichen Thesen erläutert und geklärt. Die Darstellung ist von höchster Durchsichtigkeit und Klarheit. Die Sprache (Latein) ist edel und einfach. Es wäre ein Gewinn, wenn das Lehrbuch auch im deutschen Sprachbereich viele Freunde fände.

München Michael Schmaus

Scheeben, Matthias Joseph, *Handbuch der katholischen Dogmatik.* VI: *Gnadenlehre.* Dritte Auflage. Hrsg. von Heribert Schauf. Freiburg, Herder, 1957. Gr.-8, XLVIII und 428 S. – Brosch. DM 25,—; Ln. DM 28,50.

Genau vor hundert Jahren hörte Scheeben an der Gregoriana in Rom bei P. Cercià die dogmatischen Vorlesungen über die Gnade. Neben diesem waren es Palmieri, Mazella, Hurter, Passaglia und Schrader, die Scheeben in diesen schwierigen Fragen beeinflußt haben. Er ist seinen Lehrern nicht in der Einfachheit der Darlegung gefolgt. Deshalb schon stellt gerade dieser Band seines Handbuches der Dogmatik für das Verständnis der kirchlichen Lehre sehr große Ansprüche. Die eigenartigen und eigenwilligen Denk- und Ausdrucksformen Sch.s können ermüden, vielleicht sogar verwirren. Der sehr sorgfältig arbeitende Herausgeber Heribert Schauf hat dem Leser manches erleichtert und in Anmerkungen deutlicher gemacht.

In dem Teil der Gnadenlehre, in dem Sch. Licht in das Wesen der gratia actualis zu bringen und zwischen thomistischer und molinistischer Ansicht zu vermitteln sich bemüht, muß man die scharfsichtige und psychologisch feine Spekulation des großen Theologen bewundern. Die Beweiskraft seiner Erörterungen hat aber bisher nicht alle überzeugt, zumal er gern ungesicherte Vergleiche aus der Naturwissenschaft wie von der Befruchtung des Samens und des darin wirkenden Prinzips benutzt, (was er übrigens ähnlich auch in der Mariologie tut). Triftige Schriftbeweise, treffende Väterstellen und begründete Spekulationen gehen manchmal in ganz eigene und nicht immer klare Argumentation über, so daß das Sichere nicht immer vom Wahrscheinlichen getrennt erscheint. Das aber wird gerade heute viele bewegen, sich mit Sch. zu befassen. Sehr gründlich und subtil stellt Sch. die Irrlehren des Pelagianismus und Semipelagianismus dar. Diese Kapitel können den kirchlichen Aktivisten nicht eindringlich genug empfohlen werden.

Die neue Ausgabe zeigt klar Sch.s gewaltige Leistung. Für geduldige und forschende Theologen ist gerade diese Gnadenlehre eine kostbare Fundgrube tiefsinniger, ehrfürchtiger und gewaltiger Gedankengänge, die um das Geheimnis der Gnade kreisen. Man könnte nur wünschen, daß Sch.s Gedankengut auch noch auf andere Weise als durch die Herausgabe dieses Bandes vielen zugänglich würde.

Der Herausgeber hat gründlich alle zitierten Stellen nachgeprüft, oft berichtigt und ergänzt, die Literaturangaben vermehrt und dem Ganzen ein Sachregister angefügt.

Hildesheim Alois Spindeler

von Petersdorff, Egon, *Daemonologie.* 2 Bde. München, Verlag für Kultur und Geschichte, 1956 und 1957. Gr.-8°. I: Daemonen im Weltenplan. VIII und 416 S. II: Daemonen am Werk. XI und 508 S. – Ln. DM 24,75 und 32,50.

Mit bewundernswertem Bienenfleiß hat der Vf. hier zusammengetragen, was sich in Schrift und Tradition, in Liturgie und kirchlichen Lehrentscheidungen, in Lehrbüchern der kath. Theologie und Aufzeichnungen begnadeter Visionäre, in fachwissenschaftlichen Einzeldarstellungen und populärwissenschaftlichen Pressestimmen, in theoretischen Abhandlungen und erbaulichen Lebensbeschreibungen für »die große Synthese aller daemonologischen Beziehungen und Aspekte« (II, S. X) an brauchbarem Material gewinnen läßt. Wie der Vf. versichert, würde seine Quellensammlung für fünf ursprünglich geplante Bände ausreichen; der Leser von heute wird dankbar sein, alles Wesentliche aus den beiden vorliegenden Bänden erfahren zu dürfen. – Während im I. Band die dogmatische Lehre von Schöpfung, Erbsünde und Inkarnation mit vielen Teil- und Nebenfragen ausführlich wiedergegeben wird, um die Engelsünde, die Gewalt und das Reich Satans in sachgerechter Einordnung in den »Weltenplan« sichtbar werden zu lassen, behandelt der II. Bd. das Wirken der Daemonen in der Geschichte, womit zunächst die Daemonen als Irrlehrer und Widersacher von Kirche und Menschen gemeint sind, dann aber auch die Bereiche von falschem Prophetentum und falscher Mystik, von Magie und Spiritismus, wie schließlich die Verführung auf den Ebenen von Kunst und Musik, Literatur und Politik. In Fragen des Wirkens der Daemonen will sich der Vf. auch »auf langjährige eigne Erfahrungen und Untersuchungen« (II, S. IX) stützen. Die Darstellung ist leicht verständlich; den nicht selten stark hervortretenden Plauderton möchte man allerdings lieber missen als begrüßen.

Unrichtig sind die Formulierungen, die den Verlust der Gnade als »Zustand der bloßen Natur« und »Versetzung in den reinen Naturzustand« (I, 153) bezeichnen. Den von A. Mager vertretenen Begriff einer »natürlichen Mystik« verwirft der Vf. in Anlehung an A. Stolz aufs entschiedenste (I, 230–233). – Privatoffenbarungen wird in der doktrinären Auswertung ein zu großes Gewicht gegeben; Maria von Agreda und Anna Katharina Emmerick (Vf. schreibt Emmerich) werden ausgiebig herangezogen. – Die Prägung »deutsche Haeresie des Existenzialismus« (II, 74) dürfte der Vf. als revisionsfähig und revisionsbedürftig anerkennen; ein Urteil über Sinn und Ziel dessen, was im deutschen Sprachgebiet als Existenzialismus bezeichnet wird, müßte in ganz anderer Sicht erarbeitet werden. – Namentlich

im II. Bd. steht für Möglichkeit und Vermutung zu oft eine apodiktische Aussage; in der Deutung der Geschichte und des Parapsychischen wird man dem Vf. nicht immer folgen können, wohl aber seinen Sammelfleiß und seine »Teufelsangst« bewundern müssen.

Vf. vermerkt, er habe »in der Regel« (liegen also doch Ausnahmen vor?) nur solche Werke angeführt, »für die auf Grund eigner Kenntnisnahme und Durcharbeit die wissenschaftliche Verantwortung übernommen werden kann« (II, 438, vgl. auch I, 380). Das gilt sonst als selbstverständlich. Beim gegebenen ausdrücklichen Hinweis ist anzunehmen, daß hier nicht angeführte einschlägige Werke entweder dem Vf. nicht bekannt oder in ihrer Wissenschaftlichkeit von ihm nicht anerkannt sind. Dazu einige Bemerkungen. – Die Schrift von G. Wunderle, *Zur Psychologie der Stigmatisation* (Paderborn 1938), die mit Recht den Untertitel »Der erste Versuch einer zusammenhängenden Darstellung im Lichte der neuen Religionspsychologie« trägt, dürfte keinesfalls fehlen. Genannt werden müßte auch: J. Lhermitte, *Echte und falsche Mystiker* (Luzern 1953). Kein größeres Maß an wissenschaftlicher Verantwortung als für viele zitierte Bücher hätte übernommen werden müssen für das zweibändige Werk von J. M. Höcht, *Träger der Wundmale Christi*, Eine Geschichte der bedeutendsten Stigmatisierten von Franziskus bis zur Gegenwart (Wiesbaden 1951 und 1952). Die vielen Hinweise auf verschiedene Artikel im *Lexikon für Theologie und Kirche* sind des Guten zuviel. Ein Sonderfall: I, 131 zwischen den Anmerkungen 637 und 639 wird Augustinus wörtlich zitiert, aber die Zahl 638 fehlt; dafür steht auf S. 393 unter 638: »entfällt«. Dem Leser, dem es auf die Anmerkungen ankommt, ist nicht gedient, wenn er II, 90 den Namen »Peronne S. J.« mit der Anmerkung 273 (II, 446) »Peronne S. J., De Virtute Religionis, Pars II, Sect. II, cap. VII, no. 852 (1866)« findet, einen Namen, der an anderen Stellen (II, 270; II, 277; II, 286; wie II, 474 Anm. 959 u. 964; II, 475 Anm. 993,2) richtig »Perrone S. J.« zitiert wird, II, 476 Anm. 1026,2 wieder falsch als »Perronne S. J.« erscheint und im Personenregister (II, 494) nur unrichtig als »Peronne« vermerkt ist. Vor solchen verwirrenden Unkorrektheiten müßte der Leser verschont bleiben dürfen.

Man wird dem Vf. Dank zollen müssen für eine Arbeit, die nur in jahrelanger zäher Ausdauer geleistet werden konnte, für eine Arbeit, die inhaltlich und bibliographisch außerordentlich reichhaltig ist, die aber noch einer angemessenen Straffung und Überholung bedarf, um das sein zu können, was sie sein will, nämlich ein wissenschaftlich zuverlässiges »grundlegendes Standardwerk der Daemonen-Lehre« (I,5).

München Wilhelm Keilbach

Kirchengeschichte — Kirchenrecht

Pfliegler, Michael, *Dokumente zur Geschichte der Kirche*. 2. neubearbeitete und vermehrte Auflage. Innsbruck-Wien-München, Tyrolia-Verlag, 1957. 8°, 737 S. – Ln. DM 25,—.

Es ist ein stattlicher Band von nicht weniger als 326 Nummern, der hier dem in die Hand gegeben wird, »der in der lebendigen Begegnung von Kirche und Welt das unmittelbare Zeugnis der Geschichte aufzurufen genötigt ist«. Nach der Absicht des Herausgebers soll das Werk keine Sammlung von »Quellen zur Kirchengeschichte« sein, sondern Dokumentation und Bezeugung ihrer Führung durch den Geist Gottes hinein in die Stunden der Entscheidung und der Unerschütterlichkeit ihres Felsengrundes. Aus dieser eminent im besten Sinn des Wortes praktischen Zielsetzung heraus liegt das Schwergewicht der Auswahl auf der neuen und neuesten Zeit. Den 41 Stücken aus dem christlichen Altertum stehen 85 aus dem Mittelalter, 130 aus dem 16.–19. und 50 aus dem 20. Jahrhundert gegenüber. Dabei werden spezifische österreichische Belange gebührend berücksichtigt. Aber auch für die Neuzeit beschränkt sich das Werk nicht etwa nur auf die kirchenpolitischen Dinge, auf Kulturkampf, Nationalsozialismus und Kommunismus und Kirche; auch das innerkirchliche Leben kommt ausgiebig zu Wort in den Dokumenten zur ökumenischen Bewegung oder zur Katholischen Aktion. Gründlich durchdacht ist besonders die Auswahl für Altertum und Mittelalter. Christliche und heidnische Schriftsteller, aber auch aufgefundene Papyri, kanonistische und liturgische Texte werden herangezogen. Wenn man etwas vermißt, dann vielleicht den Text der Konstantinischen Schenkung oder ein paar Sätze aus Pseudoisidor. Die einzelnen Stücke selbst sind ausnahmslos in Übersetzung gegeben. Dem Text geht eine kurze Quellenangabe, oft auch ein dankenswerter Hinweis auf den Zusammenhang oder die Echtheit voraus. Dabei zeigt sich die umfassende Quellenkenntnis des Herausgebers, der neben den bekannten eine

ganze Reihe verhältnismäßig unbekannter Schriftsteller zu Wort kommen läßt. Freilich wäre gerade dann die Quellenangabe manchmal noch zu ergänzen. Dreyhaupt I, 981 z. B. ist vielleicht doch zu wenig. Man wünscht der wegen der Objektivität in der Auswahl, der sprachlichen Klarheit und der sorgfältigen Übersetzung der Texte wertvollen Sammlung viele aufgeschlossene Leser und Benützer. Sie werden wohl fast immer auf ihre Fragen Antwort finden und vor allem lernen, was die Kirche in jeder Zeit ist und auch in unserer Zeit (nur) sein kann, daß die Kirche immer wieder ausbrechen muß aus der Zeit und daß sie, wenn ihre Kinder zögern, dann eben in die neue Zeit hinausgedrängt und hinausgestoßen wird.

München Hermann Tüchle

Spindler, Max, *Dreimal München.* König Ludwig I. als Bauherr. Zwei Vorträge zur Geschichte Münchens. München, Manz Verlag, 1958. Gr.-8°, 61 S. – Brosch. DM 6,80.

Stünde der Name Max Spindler auch nicht auf Umschlag und Titelblatt dieser vom Manz Verlag in vornehm-festlicher Gewandung dargebotenen Münchener Jubiläumsschrift, man würde schon nach Durchsicht einiger Seiten auf keinen anderen Verfasser raten als auf den Ordinarius für bayerische Geschichte an der Universität München. So gut ist kein anderer in allen Winkeln der bayerischen und Münchener Geschichte zu Hause als Spindler, so scharf erfaßt keiner das Wesenhafte von Zeitaltern und Persönlichkeiten, so klar sieht keiner die Zusammenhänge einzelner Geschehnisse mit dem Gesamtablauf der Geschichte, so selbständig, unbestechlich und bestimmt ist keiner in seinen Urteilen, und keiner sagt mit knappen Worten so viel und so Treffendes wie Spindler.

Zwei Münchener Vorträge legt uns Spindler hier vor. Der erste wurde bei der von den katholischen Akademikerverbänden Münchens am 10. Mai 1958 veranstalteten Jubelfeier dieser Stadt gehalten. In großen und doch scharfen Zügen zeichnet Spindler drei kulturelle Hoch-Zeiten Münchens, die späte Gotik (2. Hälfte des 15. Jahrhunderts), das Barock des 17. Jahrhunderts, die Romantik der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Gemeinsam ist den drei Epochen der religiöse Einschlag. Das spätmittelalterliche München stand in seinem kulturschaffenden wie aufnehmendem Teil fest und zweifelsbar auf kirchlichem Grund. Das 17. Jahrhundert hatte sich in den Wettern der Reformation diesen Grund neu errungen und behauptete ihn nun mit Bewußtheit, Stolz, Siegesfreude; München war eine Bastion des neu erwachten Katholizismus, seine Kultur war betont katholisch. Das 19. Jahrhundert hatte, nachdem sich der Vernunftglaube des 18. Jahrhunderts verbraucht und vielen Kreisen verächtlich gemacht hatte, nach neuen Quellen geistiger Kraft gegraben und sie in Gemüt und Ahnung, Volkstum und Mittelalter gefunden. München wurde unter dem Schutz eines idealistischen Königs ein weit über Bayern hinaus strahlender Mittelpunkt romantischer Philosophie, Theologie, Kunst, Wissenschaft, Staatsauffassung. Gemeinsam ist den drei von Spindler geschilderten Zeitaltern auch die lebendige Anteilnahme der Münchener Bürgerschaft am kulturellen Geschehen. Im späten Mittelalter war das Volk selbst Träger der Kultur, die damit in ihrer Buntheit, Fülle, Keckheit, teilweise Derbheit zum Spiegelbild des damaligen Münchners wird. Die Kultur des 17. Jahrhunderts schufen Hof und Kirche mit Anregungen aus dem romanischen Süden und Westen; aber in ihrer kraftstrotzenden Art sagte sie, namentlich ihre Kunst, dem Münchener Bürger so sehr zu, daß sie im Bannkreis der Frauentürme schließlich zum vollgültigen Ausdruck münchnerischer Wesenheit wurde. Und mögen im romantischen Zeitabschnitt Schelling und Franz Baader auch über den Kopf des Münchener Bürgers hinwegphilosophiert haben, die Theologie des Herzens war ganz nach seinem Geschmack und was die Heß, Rottmann, Kobell, Schwind, Spitzweg malten, was Graf Pocci dichtete, das weckte freudigen Widerhall in jedem Münchener Herz, weil eben Heimatliches zu ihm sprach. Diese von keiner Kulturwelle bisher weggespülte Lebenskraft münchnerischen Volkstums berechtigt, wie Spindler zum Schluß hervorhebt, zu der Hoffnung, daß das bessere München sich auch im Zeitalter der Völker- und Kulturenmischung behaupten wird.

Im Mittelpunkt des zweiten Vortrags, der im Rahmen einer von der Bayer. Akademie der Wissenschaften im Winter 1957/58 veranstalteten Vortragsreihe gehalten wurde, steht jene einmalige Persönlichkeit, der schon im ersten Vortrag zu gedenken war, König Ludwig I. Spindler beschäftigt sich hier mit den Bauunternehmungen des romantischen Herrschers, doch weniger mit deren künstlerischer als persönlicher Seite. Zwei Hauptfragen werden erörtert: Was bewog den König, Bauten solchen Ausmaßes in Angriff zu nehmen? Inwieweit war er persönlich an der Durchführung seiner Baupläne beteiligt? Ludwigs Baueifer entsprang teilweise dem Verlangen nach Ruhm, letztlich aber angeborener Baulust. Ludwig war jedoch Christ genug, um naturhaften Neigungen einen tieferen Sinn und ein höheres Ziel und damit erst ein Recht zu geben. Er fühlte sich als Monarch verpflichtet, das Volk aller Schichten geistig und seelisch zu heben und zu beglücken. Als einzigartiges Mittel hierzu betrachtete er die Kunst, vor

allem die Baukunst. Der Gedanke religiöser Verpflichtung war besonders für seine kirchlichen Bauunternehmungen maßgebend. Fünf Kirchen hat Ludwig allein in München gebaut. Zur Mariahilfkirche in der Au spendete er aus seiner Kabinettskasse 100000 Gulden. – Des Königs Anteil an seinen Bauten kann man sich nicht lebendig genug vorstellen. Er handelte auch hier als Regent, fast als absoluter Herrscher. Er gab die Ideen, bestimmte den Bauplatz, suchte sich die Architekten aus, prüfte genauestens alle Pläne. Eingehend kümmerte er sich um die Aufbringung der Kosten und streng sah er darauf, daß mit den Geldern sparsam umgegangen werde. Um die Staatsgelder nicht über Gebühr in Anspruch zu nehmen, beglich er viele Ausgaben aus seiner Kabinettskasse, ja er scheute nicht davor zurück, die Hofhaltung einzuschränken, um Mittel für seine Bauten frei zu bekommen. Ludwigs Bauten sind somit sein ganz persönliches Werk, ja das persönlichste und größte seiner Werke. Spindlers Ausführungen, aus gründlicher Kenntnis der Quellen und der Zeit geschöpft, hinterlassen einen nachhaltigen Eindruck und werden, da sie unsere Vorstellung von Ludwig I. wesentlich vertiefen, ihre Geltung behalten, wenn vieles von dem, was anno 1958 über München geschrieben wurde, längst verstaubt und vergessen ist.

Dillingen a.d.D. Friedrich Zoepfl

Ebel, Wilhelm, *Der Bürgereid als Geltungsgrund und Gestaltungsprinzip des deutschen mittelalterlichen Stadtrechts.* Weimar, H. Böhlaus Nachfolger, 1958. 8°, 221 S. – Ln. DM 22,50.

Im Jahre 1957 hat der Rezensent eine Abhandlung über die christlichen Eidesformen veröffentlicht. Wer im vorliegenden Buche über diese Materie suchen würde, kommt nicht auf seine Rechnung. Nur an zwei Stellen ist die Rede von Eiden auf die Reliquien und zu den Heiligen. Diese religiöse Eidesform ist bei den in den Städten geleisteten Eiden etwas auffallend, da es sich hier in der Regel nicht um Einzeleide, sondern um solche aller Bürger oder aller Ratsherren handelt. Man wird sich wohl diese Eidesleistungen in der Weise vorstellen müssen, daß ein hervorragendes Mitglied im Namen aller die Reliquien berührte und sich alle übrigen alter Sitte entsprechend die Hände gaben.

Der Schwerpunkt des obigen Buches liegt darin, die große Bedeutung des Eides im städtischen Rechtsleben zu zeigen. Zur Bekräftigung der für die Verwaltung einer Stadt geltenden Satzungen ließ man im Mittelalter diese durch die Gemeinde und selbst den Rat beschwören, nicht bloß einmal, sondern immer wieder und zwar in der Regel jedes Jahr, am sog. Schwörtag, wenn der Rat neu gewählt wurde. Nur der Geschworene konnte Bürger sein; das gesamte Stadtrecht ruhte somit auf dem Bürgereid. Zu den Eiden auf die städtischen Satzungen kamen noch viele andere Eide, der Vf. spricht sogar davon, daß sich die rechtsbegründete Wirkung des Bürgereides hundertfältig in einzelnen konkreten Beziehungen bestätigte. Auch in verhältnismäßig nebensächlichen Sachen leistete man Eide. Wir erwähnen hier nur die Eide, die Luxus- und Hochzeitsordnungen des 14. und 15. Jahrhunderts, in denen für Hochzeiten, Kindstaufen, Eintritt ins Kloster und ähnliche Anlässe dem Übermaß gesteuert wurde (Zahl der Gäste, Schüsseln und Musikanten), zu beobachten und Wein, Salz, Fleisch usw. richtig und gesetzmäßig zu verkaufen. Nicht vergessen sei der Steuer- oder Schoßeid, d. h. die eidliche Erklärung über das steuerliche Vermögen. Diese oftmaligen Eidesleistungen dürften nicht immer im Interesse der Heiligkeit des Eides gewesen und öfters zu einer »leeren Traditionsformel« ausgeartet sein. Doch muß der Gerechtigkeit halber bemerkt werden, daß auch das heutige kirchliche Recht im Anschluß an die Bestimmung des Konzils von Trient (Sess. 25 de ref. c. 2) für die Theologieprofessoren der Seminarien und Universitäten die jährliche Wiederholung der Ablegung des Glaubensbekenntnisses als allgemeine Norm vorsieht und die Ablegung »saltem initio suscepti muneris« eigentlich als Ausnahme betrachtet (c. 1406 § 1, 7°, 8°), und daß die Eheprozeßordnung vom 15. August 1936 a. 96 § 1 und 104 § 2 bei Vernehmungen einen Vor- und Nacheid vorschreibt. Auf der anderen Seite ist beachtlich, daß in unseren deutschen Diözesen die Kirchenstiftungsratsmitglieder kraft Gewohnheit nicht durch Eid, wie es c. 1522, 1° vorsieht, sondern nur durch Handschlag oder an Eides Statt verpflichtet werden (Verwaltungsordnung für die Kirchenpflegen der Diözese Rottenburg vom 13. 11. 1925 § 13, 3°; Synodalstatuten des Bistums Trier 1956 a. 485, 4°; Diözesanstatuten des Bistums Mainz 1957, 163).

Hier interessieren vor allem die zu beeidenden Satzungen hinsichtlich ihrer Stellung zur Kirche. In Murten im Kanton Freiburg i. d. Schweiz ward 1600 dem Gehorsam gegen den Rat eine Schranke gesetzt, daß nämlich die Satzungen »nit wider unsere christliche religion« sein dürften. Seit dem 16. Jahrhundert spielt nämlich der Konfessionseid, d. h. das Gelöbnis, keiner anderen Religion anhangen zu müssen, eine gewisse Rolle. Das privilegium fori war anerkannt, wenn es sich um Streitigkeiten unter Pfaffen handelte. Gotteslästerungen mußten angezeigt und Bußgelder zum größten Teil an den Bischof abgeführt werden. Auf der anderen Seite machte sich aber auch schon eine gewisse Mißachtung des kirchlichen Rechts geltend. Für die Stadt

Arnsberg galt um 1450 der Grundsatz, daß die Bürger kein geistliches Gericht außerhalb der Stadt anrufen durften. Die gern geübte Praxis, bürgerliche Klagen mit den Mitteln des kirchlichen Rechts und Gerichts durchzuführen, suchten die Städte vielfach zu unterbinden. Auch waren Eheschließungen bisweilen vom vorherigen oder gleichzeitigen Erwerb des Bürgerrechts abhängig.

Die Abhandlung des Göttinger Rechtshistorikers ist auf reichem Quellenmaterial aufgebaut; der Vf. hat seiner Arbeit die Satzungen von über 150 Städten zugrunde gelegt.

Neresheim Philipp Hofmeister

Liturgiewissenschaft — Kirchliche Kunst — Pastoraltheologie Christliche Gesellschaftslehre

Herz, Martin, *Sacrum Commercium*. Eine begriffsgeschichtliche Studie zur Theologie der Römischen Liturgiesprache. (Münchener Theol. Studien, II 15.) München, Zink, 1958. Gr.-8°, XX und 328 S. – Brosch. DM 26,—.

J. Dey nennt in seinem kleinen *Liturgischen Sprachführer zur heiligen Messe* (Münster 1952) als Bedeutungen von commercium: »Verkehr«, »Handel«, »Austausch« und erläutert dann weiter: »Die Liturgie gebraucht das Wort, um auszudrücken, was durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes geschah; nach einem Wort des hl. Athanasius ist der Sohn Gottes Mensch geworden, damit wir Menschen Kinder Gottes würden. Das ist ›der wunderbare Lebensaustausch‹ . . . Da wir im hl. Meßopfer mit dem göttlichen Wesen Christi in so enge Verbindung treten, bitten wir am Weihnachtsfest . . . mit Bezug auf das Festgeheimnis: ›Laß uns in deiner reichen Huld durch diesen hochheiligen Austausch dem gleichförmig werden, in dem unsere Natur mit der deinen vereint ist . . .‹ Im hl. Opfer geschieht ein Austausch der Gaben, indem wir Gott Brot und Wein darbringen und es verwandelt zurückerhalten; daher der Ausdruck per huius sacrificii veneranda commercia . . .«. Für den von Dey beabsichtigten praktischen Zweck einer ersten Einführung in die Sprache des Missales mochten diese Ausführungen genügen. Ein Desiderat der Liturgiewissenschaft war es jedoch seit langem nicht nur den Begriffsinhalt der wenigen (4) im Meßbuch vorkommenden Commercium-Texte aufzuhellen, sondern darüber hinaus den gesamten Verwendungsbereich des Begriffes in den liturgischen Quellen zu untersuchen und theologiegeschichtlich einzuordnen. Dieser Aufgabe hat sich der Verfasser der vorliegenden Studie unterzogen.

Im ersten Hauptteil werden wir über den Sprachgebrauch von commercium in der klassischen Latinität, u. a. über das commercium strenarum, unterrichtet. Der zweite Hauptteil ist der Darstellung der theologischen Doppelbedeutung des Terminus gewidmet, den Väter und Liturgie 1. als Heilsbegriff zur Bezeichnung des Austausches Gottes mit uns Menschen im Heilswerk der Erlösung, und 2. als Opferbegriff, d. h. für den Austausch des Menschen mit Gott in Gabenbereitung und Gabenempfang der Eucharistiefeier gebrauchen. Als Heilsbegriff begegnet *commercium* in Anwendung auf die Geburt und das Pascha des Herrn. Der weihnachtliche Austausch besteht darin, daß Gottes eingeborener Sohn die Menschheit angenommen hat, um den Menschen der Gottnatur teilhaft zu machen; der österliche Austausch ist darin zu sehen, daß Christus vom Menschen den Tod genommen, um allen sein göttliches Leben mitzuteilen. Seine sakramentale Verwirklichung findet der Austausch vor allem in Taufe und Eucharistie. Bei der Untersuchung des Gebrauchs von *commercium* für die Eucharistiefeier betont der Verfasser, daß diese Verwendungsmöglichkeit wesentlich auf der Vorstellung vom mystischen Leib Christi beruht und als Heilsvorgang zwischen der Gottheit des Hauptes und den Gliedern zu begreifen ist. Im mystischen Leib, zwischen Haupt und Gliedern, vollzieht sich der gottmenschliche Austausch. Der commercium-Begriff schließt also unabdingbar den Gedanken der Mittlerschaft Christi ein.

Wenn man dieses Ergebnis weiterdenkt, dann erheben sich einige kulttheologisch wichtige Fragen. Das mittlerische göttliche Tun vollzieht sich in der Kultgemeinde, die sich der Hl. Geist als Leib des Herrn auferbaut. Nicht mehr durch die historische Menschheit Jesu wirkt der Herr seine mittlerische Tätigkeit, sondern durch den Leib, den er sich durch Taufe, Firmung und Ordo im Hl. Geist schafft. Dadurch, daß der ordinierte Liturge das Haupt des Leibes symbolisch-sakramental darstellt, wird er zu einer besonderen mittlerischen Tätigkeit zwischen dem Vater und den Kindern befähigt. Insofern der Liturge die Gnade Christi vergegenwärtigt, ist er Stellvertreter Christi, insofern durch seine Vermittlung das Tun der Kultgemeinde einbezogen wird in diese Gnade, ist er Vertreter der Kultgemeinde. Das *sacrum commercium* wird also von der durch den Ordo gegliederten Kultgemeinde getragen. Nach den in der

vorliegenden Arbeit entwickelten Aspekten des *commercium*-Begriffes bleibt die Frage offen, ob und wie sich außerhalb des streng sakramentalen Bereichs das *sacrum commercium* und die symbolische Vermittlungstätigkeit zeigt. Der weite Bereich der Weihungen und Segnungen vor allem der morgenländischen, aber auch der abendländischen Liturgien bedürfte in dieser Hinsicht einer Untersuchung.

In Anbetracht der Kürze und der verhältnismäßig geringen Anzahl liturgischer Commercium-Texte mußte der Verfasser selbstverständlich immer wieder auf Vätertexte zurückgreifen. Trotzdem möchte ich meinen, daß in der allzu weit ausholenden Analyse und Zitation von Vätertexten ein die straffe liturgietheologische Linie der Untersuchung belastendes Übermaß geboten wird, zumal der Verfasser diese mehr in die Dogmengeschichte gehörenden Exkurse dann doch nicht selten mit einem »wahrscheinlich« oder »vielleicht« abschließen muß. – Zu dem in der Fachliteratur immer wiederkehrenden Versuch, anonyme liturgische Texte einem bestimmten Autor zuzuweisen, habe ich mich kürzlich in der Theologischen Literaturzeitung (1958, Nr. 3) geäußert. Meine dort vorgetragenen Bedenken möchte ich auch gegenüber dem Bemühen des Verfassers aufrecht erhalten, für den oder jenen liturgischen commercium-Text die Autorschaft der Päpste Gelasius oder Leo d. Gr. nachzuweisen. – Unklar ist mir geblieben, ob zwischen der Synallagma-Spekulation der griechischen Theologen und der Commercium-Lehre der Lateiner nicht doch im griechischen bzw. römischen Denken begründete Unterschiede festzustellen sind. Der Verfasser betont zwar eingangs, die lateinische Sprache unterscheide sich dadurch von anderen, daß sie bei der Entwicklung einer neuen Bedeutung gewöhnlich den Grundbegriff stärker festhielt und nur selten mit völliger Aufgabe desselben eine neue Bedeutung bildete. Die spezifisch römische Klangfarbe von *commercium* scheint mir durchwegs stärker erhalten geblieben zu sein als es der Verfasser bei der unterschiedslosen Heranziehung griechischer und römischer Väter deutlich werden läßt. – Mein letztes Bedenken betrifft die etwas sorglose Verwendung von »Geheimnis« und »Mysterium«. Das Geheimnis handelt nicht, wohl aber das Mysterium im heilsökonomischen und kultischen Sinne. – Die hier geäußerten Einwände können aufs Ganze gesehen die Notwendigkeit und den wissenschaftlichen Wert der gediegenen Arbeit nicht mindern.

Freiburg i. Brsg. Walter Dürig

Lefebvre, Dom Gaspar, OSB, *L'Esprit de Dieu dans la Sainte Liturgie.* (Je sais – Je crois. Encyclopédie du catholique du XXème siècle. Dixième partie: L'Église dans sa liturgie et ses rites). Paris, Librairie A. Fayard, 1958. Kl.-8°, 125 S. – Kart. 350,— frs.

Dom Lefebvre, Benediktiner aus St. André bei Brügge, ist seit langem über das französische Sprachgebiet hinaus bekannt durch seine Übersetzung des Missale – es ist die älteste und wohl immer noch in Frankreich verbreitetste; sie wurde für weitere fünf Sprachen übernommen – und durch eine Reihe von Schriften zur Liturgie für weitere Kreise, die z. T. die sechste Auflage erreicht haben. Das aus langem vertrautem Umgang mit der Schrift, der Liturgie und den Kirchenvätern erwachsene, hier rezensierte Werk zeigt, wie die Kirche, beseelt vom Hl. Geist der Wahrheit und Liebe, das Leben des Christen durch die aktive Teilnahme an der Liturgie, der »ersten und unersetzlichen Quelle des wahren christlichen Geistes« (Pius X.), formen will. »Die Liturgie ist der öffentliche und amtliche Kult, in dem die Kirche das Priestertum Christi und sein Erlösungsgeheimnis durch Gebete, Riten und andere äußere Zeichen aktualisiert. Vermittels dieser Gebete und Zeichen wird die christliche Gemeinschaft von Gott geheiligt und erweist, vom Heiligen Geist bewegt, Gott, dem Vater, durch seinen göttlichen Sohn alle Ehre und Verherrlichung«. Diese Definition der Liturgie wird im ersten Kapitel näher erläutert. Die folgenden Kapitel beschreiben unter ständigem Verweis auf Bibel und Liturgie das Wirken des Hl. Geistes in der Heilsgeschichte, sofern es sich in der Feier des Kirchenjahres und in der Spendung der Sakramente widerspiegelt und je neu ereignet. Die eindrucksvolle theologische Synthese, die, dem Zweck der Reihe entsprechend, kontroverse Fragen ausklammert, begnügt sich mit einer soliden, ruhigen Darstellung und überläßt die spirituelle Anwendung im allgemeinen (vielleicht zu sehr) dem Leser. Die Schrift wird in der deutschen Bearbeitung der Encyclopédie du catholique erscheinen, die der Verlag Pattloch, Aschaffenburg, unter dem Titel *Der Christ in der Welt* herausbringt.

Münster W. Emil Joseph Lengeling

Fuchs, Alois, *Die Wallfahrtskapelle Le Corbusiers in Ronchamp kritisch beurteilt.* Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1956. 8°, 38 S. und 16 Abb. – Kart. DM 3,80.

Im Für und Wider um Ronchamp, jenen eigenwilligen Wallfahrtsbau, den Le Corbusier 1955 auf einem Ausläufer der Vogesen bei Belfort vollendete, hat sich der Beitrag des Paderborner Professors Fuchs einen festen Platz gesichert. Der Vf. gibt erstmals eine in jeder Hinsicht ins Detail gehende und viele interessante Einzelheiten vermittelnde Baubeschreibung. Er stellt sich jedesmal die

Frage: Steht diese oder jene rätselhafte Form noch im Zusammenhang mit den christlichen Bautraditionen, mit christlichem Gedankengut und der Instructio de arte sacra vom Jahre 1952? Bedeutsam wird schließlich die Schrift auch dadurch, daß das Heilige Offizium deren Vf. ausdrücklich beglückwünschte »sowohl wegen der Darlegungen, mit denen ... das in Rede stehende Bauwerk einer strengen Beurteilung unterzogen« wurde »wie auch wegen der Grundsätze einer gesunden Lehre über die sacrale Kunst«.

Professor Fuchs stellt in Ronchamp einen durchgehenden Bruch mit der gesamten bisherigen sakralen Bauweise fest. Tatsächlich wird von Le Corbusier ein Nein zum Bisherigen in einer kaum zu überbietenden Weise gesprochen. War das christliche Kultgebäude bisher Richtungs- oder Zentralbau, so stoßen wir hier auf einen Grundriß in der Gestalt einer mittelalterlichen Initiale. Hatten bisher die Wände tragende und umschließende Funktionen, so verjüngt sich in Ronchamp z. B. die Südwand von 3,66 Durchmesser am Boden auf 53 cm in der Dachzone und verläuft außer dem windschief ansteigend. War bisher die Fensterordnung von Gesetzen der Symmetrie und Harmonie bestimmt, so ist dieselbe Südwand von 27 Lichtkanälen verschiedenster Größe durchlöchert, während die Nordfassade einer marokkanischen Zwingburg zum Verwechseln nahe kommt. Stieg bisher das Dach nach oben an oder verlief es als horizontale Abdeckung, so hängt es hier nach unten wie ein niedergedrücktes Segel durch. Wurden die Nebenkapellen bisher als kleine Anbauten behandelt, so erhalten sie hier die Form von drei Türmen, die ihr Licht hoch oben aus einem Schacht empfangen. Die halbzylindrischen Türme selber gleichen großenVentilatoren von Ozeanschiffen. Wurde bisher im Innenraum das Gnadenbild in menschliche Nähe des Beters gerückt, so steht es hier hoch oben seitlich in der Wand in einer Vitrine, nach innen und außen drehbar. Die Belege für die totale Abkehr vom traditionell Sakralen ließen sich um vieles erweitern. Der Vf. gelangt deshalb zu einem entschiedenen Nein. Er spricht es zuweilen kämpferisch aus, was den Wert seiner Untersuchung nicht schmälert. Manche seiner Vorschläge wollen der künstlerischen Freiheit zu enge Grenzen setzen, manche Einwände, wie z. B. jener gegen die landschaftliche Angleichung (Gegenbeispiel der Wieskirche) halten nicht stand. Erzbischof Dubourg von Besançon hat einem international führenden, nicht christlichen Architekten unbegrenzte Freiheit in der Wahl der künstlerischen und technischen Mittel gelassen. Es ist nicht zu verwundern, daß das Ergebnis viele Rätsel auferlegt. Ronchamp wird wohl auch in Zukunft ein Experiment bleiben, aber zweifelsohne ein fruchtbares! Das wird vom Vf. gänzlich außer acht gelassen. In der leidenschaftlichen Auseinandersetzung – man vergleiche z. B. Jahrgang 9 (1956) der Zeitschrift »Das Münster« – erweist sich das Werk Le Corbusiers nicht bloß als Mahnmal für die unaufhörlich fortschreitende Säkularisierung unseres Lebens, sondern ebenso als ein Monument, von dem bereits heute klärende Impulse für den christlichen Kirchenbau ausgegangen sind.

Eichstätt Andreas Bauch

Heimerl, Hans, *Laien im Dienst der Verkündigung.* Laienmitwirkung an der Lehraufgabe der Kirche. Wien, Herder, 1958. 8°, 163 S. – Kart. DM 7,50.

Zu einer Zeit, da die Kirche weder in der Mission noch in der »missionarischen Seelsorge« der seit alters christianisierten Länder ihre Aufgabe ohne entscheidende und umfängliche Mitarbeit der Laien erfüllen kann, sind wir dankbar für den wissenschaftlichen Erweis, daß zu jeder Zeit der Kirchengeschichte die Laien an der kirchlichen Aufgabe, nicht zuletzt der Lehraufgabe in mannigfacher Weise mitwirkten und für eine sorgfältige rechtliche Begründung und Einordnung der Formen solcher Mitwirkung. Mag auch der Beruf des Katechisten in der Mission relativ jung, der des Laienkatecheten bei uns sehr jung sein (da und dort überhaupt erst ernsthaft bedacht werden), seine – namentlich religiöse – Form noch nicht ganz gefunden haben, immer gab es solche Mitwirkung der Laien an der kirchlichen Verkündigung in Predigt, Katechese und Mission. Wenn auch die kirchen- und speziell rechtsgeschichtliche wie rechtssystematische Betrachtung des Verfassers Interesse bestimmt (und Stärke ist), so ist er doch auch der pastoralen Sicht des Anliegens sehr aufgeschlossen (etwa in der sehr ausführlichen Untersuchung über Geschichte, Inhalt und Verbindlichkeit der missio canonica, des Patenamtes, des Katechistenamtes und bei den Darlegungen über Formen und Struktur der KA). Die pastorale Bedeutsamkeit der Arbeit wird besonders deutlich in der Abklärung der Titel, auf Grund deren es solche Mitwirkung des Laien am Lehrauftrag der Kirche gibt, sowie im Erweis der Verpflichtung jedes lebendigen Gliedes der Kirche zu irgendwelcher Form der aktiven Mitsorge.

Der kürzere allgemeine Teil handelt vom Träger der kirchlichen Lehrgewalt, den Grundlagen und Faktoren der Mitwirkung der verschiedenen Glieder und den Formen der Verkündigung (11–33). Der spezielle Teil legt zunächst die Laienmitwirkung in der religiösen Unterweisung der Kinder dar (34 bis 106). Es versteht sich von selbst, daß dies der

umfänglichste Abschnitt ist; ist doch hier zu reden vom Auftrag der Eltern und deren Funktion im sozialen Leben der Kirche, aber auch vom Auftrag ihrer Vertreter, der Erzieher und Lehrer. Besonders wichtig ist hier die Untersuchung der Stellung des Laienkatecheten als Beauftragten der Eltern wie der Kirche. Der zweite Abschnitt des speziellen Teils untersucht die Mitwirkung der Laien in der allgemeinen Verkündigung (107–147). Besonders wichtig und verdienstvoll sind hier die Darlegungen über das Patenamt, über Laienpredigt und Laientheologen. Mit Berufung auf die Laien an den alten Katechetenschulen nimmt Vf. die Laien als Theologen in Schutz und weist darauf hin, daß nach dem kirchlichen Recht (CJC, c. 1360 § 1) nur die Seminarprofessoren Priester sein müssen, und betont die Bedeutung von Laientheologen für die Grenzgebiete zwischen Theologie und Profanwissenschaft. Der sehr wertvolle Abschnitt über das Laienapostolat und die Kath. Aktion wird noch ergänzt durch ein »Nachwort« über die Rede P. Pius' XII. v. 5. 10. 1957 (an den 2. Weltkongreß für das Laienapostolat), die die Diskussion bewußt neu beleben und einige Grundforderungen klar abgrenzen wollte. (Dabei braucht Vf. an dem, was er vorher geschrieben hatte, keine wesentliche Änderung anzubringen.)

Quellen und Literatur sind sorgfältig ausgewählt und verarbeitet, so daß die »Ergebnisse« klar und zuverlässig sind. Das Buch dient nicht nur dem Wissenschaftler, sondern könnte auch den Männern der kirchlichen Verwaltung, nicht zuletzt den praktischen Seelsorgern von Wert sein, gerade durch die abgewogene Klarheit des Urteils, die Sauberkeit der wissenschaftlichen Arbeitsweise und den pastoralen Eros.

Würzburg Heinz Fleckenstein

Bopp, Linus, *Heilerziehung aus dem Glauben.* Zugleich eine theologische Einführung in die Pädagogik überhaupt. Freiburg, Verlag Herder, 1958. 8°, 148 S. – Kart. DM 8,20.

Der um die Erziehungswissenschaft hochverdiente Freiburger Pastoraltheologe und Pädagoge legt ein neues Buch vor, das auf Grund eines dreißigjährigen, ungewöhnlich fruchtbaren pädagogischen Forschens und Publizierens*) und wegen des aktuellen Themas die besondere Aufmerksamkeit sowohl der christlichen Erziehungs- und Caritaswissenschaft als auch der Seelsorger, Erzieher und Caritashelfer verdient.

Die Mehrdeutigkeit des Buchtitels macht eine Klärung der Anliegen des Verfassers erforderlich. 1930 erschien seine »Allgemeine Heilpädagogik«. Die erziehungswissenschaftliche Sonderlehre der methodisch richtigen Führungshilfe abnorm gehemmter Kinder und Jugendlicher bzw. der durch Milieu oder Geburt Geschädigten beschäftigte den Verfasser auch weiterhin. Er müßte aber nicht Pädagoge und Pastoraltheologe sein, wenn ihn nicht jene, über die von Psychiatrie, Medizin, Charakterologie, Psychoanalyse, Individualpsychologie, Tiefenpsychologie, Mindersinnigenerziehung vorgeschlagenen Erziehungshilfen hinausgehenden christlichen Motive und Grundhaltungen besonders interessiert hätten, die vom Glauben her Erziehungshilfe leisten können. Allmählich wandelte sich L. Bopps »Heilpädagogik« zur »Heilerziehung«, präziser noch zur »Heilseelsorge«. Das bestätigt ein Blick auf das nach 1930 erschienene einschlägige Schrifttum: Heilseelsorge, in: Die Kirche in der Welt (1948); Unsere Seelsorge in geschichtlicher Sendung (1952); Zum Lob der Liebe (1952). Dem Verfasser schwebte offenbar immer deutlicher die Notwendigkeit einer Synthese zwischen Heilpädagogik im erziehungstechnischen Sinn und Heilseelsorge im inspirierenden Sinn vor, wobei der Heilseelsorge die Aufgabe zufallen sollte, die heilpädagogische Tätigkeit vom christlichen Glaubensgut her grundzulegen, zu beseelen und zu verinnerlichen. Diesem Thema sucht sein neues Buch in zusammenfassender Darstellung zu dienen. So erklärt sich der Titel »Heilerziehung aus dem Glauben«. Gleichzeitig wird verständlich, daß in diesem Werk nicht eigentlich jene heilpädagogische Tätigkeit zu eingehender Darstellung gelangt, die der Arzt zur Ausschaltung von Enthemmungsfaktoren mit Hilfe operativer Eingriffe bzw. durch Behebung von Drüsenstörungen usw. vornimmt oder der Psychotherapeut durch seelische Katharsis oder der Heilpädagoge durch rhythmische Erziehung, Arbeitsgymnastik, Umweltänderung usw. leistet. Zur Darstellung kommt um so mehr das, was der Seelsorger und christliche Erzieher in Sinndeutung des Übels, in der Befreiung von Schuldbewußtsein, durch Gnadenvermittlung, durch die christlichen erzieherischen Grundhaltungen zur Stärkung und Ermutigung beitragen kann. Eine besonders wichtige Aufgabe erscheint dem Verfasser der Aufbau eines idealen christlichen Ethos. In der Tat geht von diesem Buch eine hohe christliche Inspiration aus, die sich an der in jeder Zeile spürbaren christlichen Überzeugung und Begeisterung des Verfassers wie an den von

* Die Theologische Fakultät der Universität Freiburg ehrte den Verfasser anläßlich der Vollendung des 70. Lebensjahres (1. 1. 57) durch die Herausgabe einer vollständigen Bibliographie mit dem Titel »Tua Tibi«, zusammengestellt von Dr. theol. habil. Karl Deuringer, Dozent für Caritaswissenschaft, in der mit der stattlichen Zahl von 257 Publikationen dem literarischen Lebenswerk von Linus Bopp ein Denkmal gesetzt wurde, das für sich selber spricht.

ihm gebrachten reichen Hinweisen auf die großen Gestalten der christlichen Erziehung und Caritas entzündet (vgl. S. 21–54).

Diesem einen Anliegen widmet L. Bopp im wesentlichen drei Hauptteile seines Buches, den dritten Hauptteil, »Die dem Glauben entstammende Möglichkeit der Sinndeutung von Fehlentwicklung und Schuld« (S. 85–101), den vierten Hauptteil, »Zum Ethos und zur Methode des Heilerziehers aus dem Glauben« (S. 101–124), und den fünften Hauptteil, »Aus der Welt des Glaubens stammende Heilerziehungsgaben« (S. 124–135).

Der Verfasser sucht aber noch einem anderen Anliegen gerecht zu werden. Nach Ansicht des Rezensenten ist es das wissenschaftliche Hauptanliegen des Buches, das allerdings nur im Untertitel, »Zugleich eine theologische Einführung in die Pädagogik überhaupt«, angedeutet wird. Damit vollzieht der Verfasser den Überschritt von einer Sonderform der Erziehungstheorie, der Heilpädagogik, zur Normalpädagogik. Das Thema selbst kommt in der Gegenwart einem aktuellen Bedürfnis der chtistlichen Erziehungswissenschaft entgegen. Es gibt keine wissenschaftliche Disziplin, die dem Seelsorgebereich, besonders der Pastoralwissenschaft so nahe steht wie die Pädagogik. Da aber deren Ansätze zu einer eigenständigen Wissenschaft in die Aufklärungszeit fallen, verband sich mit ihrem Auf- und Ausbau eine mehr oder weniger bewußte Ablösung von den theologischen Grundlagen der Erziehung, besonders mit der Distanzierung von den christlichen Grundlehren der Erbsünde- und Gnadenlehre. Selbst christliche Pädagogen wie ein J. M. Sailer gelangten beim Aufbau ihres pädagogischen Systems im Grunde doch nur zu natürlichen, religiös-theistischen Grundlagen (vgl. *Über Erziehung für Erzieher*). L. Bopp, zu dessen wissenschaftlicher und schriftstellerischer Eigenart es immer gehörte, zeitaktuelle Bedürfnisse zu spüren, will mit seinem Buch auch diesem Anliegen dienen. Er leistet im ersten Hauptteil »Geschichtlich-übergeschichtliche Grundlegung . . . der Heilserziehung aus dem Glauben« (S. 10–21, vgl. auch S. 6–11), im zweiten Hauptteil, »Die heilpädagogische Ursachenlehre« (S. 63–85), und mit der Abhandlung »Die dem Glauben entstammende heilpädagogische Ziellehre« (S. 95–101) einen wertvollen Beitrag zur Grundlegung einer christlichen Pädagogik. Seine Theologie der Erziehung erweist sich dabei in der Darstellung der Neugründung des Menschen in Christus stark beeinflußt von der Theologie der École française, insbesondere von den theologischen Gedankengängen Berulles (vgl. S. 17 ff., 77 ff,, 16 ff.). Das Buch verdient als richtungsweisende, die pädagogische Theorie der Erziehung befruchtende Studie ernste Beachtung.

Freising Gerard Fischer

Fichter, Joseph H., SJ, *Die gesellschaftliche Struktur der Pfarrei.* Aus dem Englischen übersetzt von Hans Schmidthüs. Freiburg, Verlag Herder, 1957. Gr.-8°, 247 S. – Engl. Broschur DM 15,—.

Fichter, Joseph H., SJ, *Soziologie der Pfarrgruppen.* Untersuchungen zur Struktur und Dynamik der Gruppen einer deutschen Pfarrei. Münster i. W., Verlag Aschendorff, 1958. Gr.-8°, 178 S. (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, hrsg. von Joseph Höffner, 5. Bd.) – Kart. DM 9,80; geb. DM 11,80.

Vor etwa 50 Jahren galt das Hauptinteresse der religionssoziologischen Arbeiten angesehener Forscher wie Max Weber, Ernst Troeltsch und Werner Sombart der Frage: In welcher Weise und in welchem Maße haben Institutionen, Lehren und Lebensregeln der Religion, insbesondere der christlichen Religion, auf die Gestaltung des sozialen Lebens in Familie, Staat und Gesellschaft eingewirkt? Diese Fragestellung war veranlaßt durch die marxistische These, daß die Religion und alles höhere Geistesleben nur eine Spiegelung, ein »Überbau« der im Grunde allein wirksamen ökonomischen Interessenlagen sei. In geschichtlichen Untersuchungen, die z. T. eine imponierende Mühe auf methodische Sauberkeit verwandten, kamen die genannten Forscher zu dem Ergebnis, daß von der christlichen Religion in ihren verschiedenen konfessionellen Ausprägungen bedeutsame gesellschaftsgestaltende Kräfte ausgegangen sind. Von diesen älteren Untersuchungen unterscheiden sich die meisten religionssoziologischen Arbeiten der Gegenwart in mehrfacher Hinsicht. Erstens, man fragt in umgekehrter Richtung: Wie wirkt das außerkirchliche Leben, wie wirken die Zustände und Tendenzen des allgemeinen sozialen Lebens auf Gehalt und Gestalt der Religiosität ein? Damit ist, ohne die ökonomistisch-deterministische Grundlage und in weiterer Fassung, die alte Fragestellung des sogenannten historischen Materialismus wieder aufgenommen. Zweitens, man sucht die Antworten nicht am geschichtlichen Material, sondern durch Analyse der gegenwärtigen Verhältnisse zu gewinnen. Drittens, die meisten religionssoziologischen Arbeiten haben nicht die Religion schlechthin oder das Ganze einer bestimmten Religion zum Gegenstand, sondern leichter überschaubare Teilgebiete wie z. B. die regional begrenzte religiöse Gemeinde oder die Pfarrei.

Im deutschen Sprachgebiet machte 1909 das Buch von Heinrich Swoboda *Großstadtseelsorge* (Regensburg, 2. Aufl. 1911) einen Anfang zur Soziologie der Pfarrei. Aber erst seit ungefähr 1924 erschienen zahlreiche Arbeiten zu diesem Thema (vgl. dazu meinen Bericht in dem von C. J. Nuesse und Th. J. Harte hrsg. Buche: *The sociology of the parish.* Milwaukee 1951). Es ist ein Mangel vieler dieser Arbeiten, daß sie dreierlei ineinanderfließen lassen, was methodisch streng zu trennen ist: die empirische Beschreibung, die durch das empirisch Vorfindbare durchscheinenden Wesensstrukturen und die normativen Aussagen über die gesollte oder wünschbare Gestaltung der Pfarrei und ihrer Beziehungen zu anderen Gebilden des sozialen Lebens.

Fichter ist in seinen Arbeiten sorgsam darauf bedacht, diese Dinge methodisch zu trennen. Er läßt zwar auch, zumal in dem Buche über die Soziologie der städtischen Pfarrei, Aufgaben einer zeitgemäßen Gestaltung der Pfarrei sichtbar werden. Aber das Hauptgewicht legt er auf die empirisch-soziologische Beschreibung und Analyse. Fichter geht dabei nicht so vor wie viele zeitgenössische Religionssoziologen: er begnügt sich nicht mit schematischen Befragungen der Pfarrangehörigen und statistischen Zusammenfassungen der dabei erhaltenen Antworten in Prozentsätzen. Das ist ein Vorgehen, das in Nordamerika zur Erforschung der Käuferwünsche und der Verkaufsmöglichkeiten ausgearbeitet und dann auch bei der Gewinnung von politischen Wahlaussichten erprobt worden ist. Es ist einfach töricht, sich bei der empirischen Religionssoziologie mit den Methoden der wirtschaftlichen und politischen Meinungsforschung zu begnügen oder auch nur das Hauptgewicht auf diese Methode zu legen. Die Lektüre der beiden Bücher Fichtes zeigt, daß er diesen Irrweg nicht geht, obwohl er im ersten Kapitel der Untersuchung über die gesellschaftliche Struktur der städtischen Pfarrei, die in ihrer Uneingeschränktheit doch recht fragwürdige Behauptung niederschreibt, religiöse Verhaltensweisen seien als soziale Verhaltensweisen »meßbar«. Man darf nicht voraussetzen, daß die Menschen über ihr religiöses Leben, Denken und Fühlen so kurzerhand und eindeutig Auskunft geben können und mögen, wie über ihre Konsumwünsche oder über ihre Sympathien für diesen oder jenen Politiker. Es ist ein Vorrang der Arbeiten von Fichter, daß sie nicht bloß auf Befragungen beruhen, sondern auf relativ langfristiger Beobachtung. In der Arbeit über die Gruppen einer deutschen Pfarrei wird der deutsche Leser, zumal wenn er selber in der Pfarrseelsorge tätig ist, einiges wiederfinden, was ihm wohlbekannt ist und eigentlich nicht der ausführlichen Beschreibung bedürftig zu sein scheint. Eine intensivere Durchdringung mit soziologischen Kategorien und Begriffszusammenhängen hätte diese Partien soziologisch interessanter gemacht. In dieser Hinsicht hat das Buch über die gesellschaftliche Struktur einer städtischen Pfarrei seine besonderen Vorzüge. Obwohl es eine Monographie über Verhältnisse in einer nordamerikanischen Stadt bietet, führt es zu Fragen, die von allgemeinerer Bedeutung sind.

Nur drei dieser Fragen seien hier erwähnt: 1. Berechtigt die Feststellung, daß Katholiken vielfach mit Nichtkatholiken in engeren wirtschaftlichen, politischen und gesellschaftlichen Beziehungen stehen als mit den Angehörigen ihrer Pfarrei zu dem allgemeinen Schluß, daß die »Freiheit der religiösen Wahl« ein stärkeres soziales Integrationsprinzip sei als die Gleichheit überkommener religiöser Überzeugungen? 2. In welchem Maße ist die im Vergleich zu früheren Zeiten heute stärkere Integrationswirkung nichtreligiöser Faktoren ein Anzeichen religiöser Gleichgültigkeit oder eine Auswirkung des gerade im neuzeitlich städtischen Milieu gewachsenen Empfindens für den Wert der freien Gewissensentscheidung und somit doch wiederum religiös, d. h. durch einen Wandel im zentralreligiösen Bereich positiv bedingt? 3. In welchem Maße ist die Territorialpfarrei als der normale Rahmen der Seelsorge einer strukturellen Änderung und der Ergänzung durch andere Organisationsformen bedürftig, um in der industriellen Massengesellschaft ihre Aufgabe erfüllen zu können? – Das sind freilich keine Ergebnisse im Sinne unmittelbar praktischer Anweisungen für Seelsorge und kirchliche Verwaltung, sondern herausgearbeitete Fragen, mit denen sich die empirisch-soziologische Erforschung des kirchlichen Lebens und, in Verbindung mit dieser, auch die auf Programme und zukünftige Praxis zielende normative christliche Soziallehre noch gründlicher beschäftigen muß.

München Nikolaus Monzel

Bonnet, Georges, *Das Brot Gottes.* Mainz, Matth. Grünewald-Verlag, 1958. Kl.-8°, 112 S. – DM 6,80.

Der Dominikaner A. M. Roquet führt dieses Büchlein ein als einen Versuch, gegenüber der gebräuchlichen »statischen« Sakramentskatechese das Heilsgeschehen darzustellen, das im Opfermahl sich vollendet und gegenwärtig wird. Der Gedanke ist auch deutschen Meßerklärern unserer Zeit nicht fremd, die immerhin von der knappen und klaren Redeweise des Verfassers lernen können.

München Hugo Lang OSB

Oster, Heinrich, ... *Daß sie in Deinem Lob verharren.* Ein Versuch über Geist und Form der Familienliturgie. Mainz, Matth. Grünewald-Verlag, 1958. Kl.-8°, 115 S. – Ln. DM 6,50.

Im Elsaß tätig, ist der Verfasser ebenso mit den französischen wie mit den deutschen Bestrebungen der Familienpflege vertraut. In Frankreich hat sich eine förmliche Bewegung zum Zusammenschluß von Familien, die im Geiste der Kirche und ihrer Liturgie leben wollen, als eine »Kirche im Kleinen« entwickelt. Sie gibt eine eigene Zeitschrift »Foyers« heraus. Kein Zweifel, daß hier der sakramentale, der »Bild«-charakter der Ehe tiefer verstanden und glücklicher verwirklicht werden kann als im bloßen Streben nach bloßer »korrekter« Treue zu göttlichen und kirchlichen Geboten. Wenn sich dort das Familienleben liturgische Formen geben will, ist das zu bewundern, wenngleich wir nicht vergessen werden, daß hierzuland alte Volksbräuche in weniger anspruchsvoller Form den gleichen Dienst taten und zunächst zu bewahren bzw. zu erneuern wären. Der Theologe freut sich der Väternähe des Buches.

München Hugo Lang OSB

Karrer, Otto, *Biblische Meditationen.* München. Ars Sacra, 1958. Kl.-8°, 286 S. – Ln. DM 11,80.

Der Verfasser und seine Art, umfassende und gründliche, biblisch und patristisch fundierte Theologie zu popularisieren, ohne unzulässig zu vereinfachen oder Frömmeleien irgend eine Konzession zu machen, brauchen hier nicht eingeführt zu werden. Wir gestehen aber, noch kaum eine so reiche Gabe aus seiner Hand empfangen zu haben, eine reichere, als der Titel vermuten läßt. Ganz ausgezeichnet sind, um nur ein Beispiel zu nennen, die Betrachtungen über den frühchristlichen Gottesdienst. Wenn doch allenthalben mit so heiliger Nüchternheit und so profundem Wissen zu uns und von uns gesprochen würde!

München Hugo Lang OSB

Eingesandte Schriften

Eine Besprechung der unaufgefordert eingesandten Schriften erfolgt nach Tunlichkeit

Alte Formen – Neue Wege. Ein Bildband moderner sakraler Stickkunst. (»Kirche und Volk«, 6. Bd., hrsg. von Hieronymus Fenyvessy OP.) Köln, Amerikanisch Ungarischer Verlag, 1957. 8°, 14 S. und 37 Bildtafeln. – Preis nicht mitgeteilt.

[Augustinus], *Des heiligen Augustinus Bekenntnisse.* Lateinisch-Deutsch. Übertragen und eingeleitet von Hubert Schiel. Freiburg, Herder, 1959. 8°, XLVII und 411 S. – Ln. DM 28,—.

Benedikt, Johannes, *Das Heilige Land.* Ein Pilgertagebuch. München, Müller, 1958. 15,5:16,5 cm, 192 S. – Ln. DM 8,40.

Bestler, Max, *Der Papst und die atomare Verteidigung.* Köln, Verlag Wort und Werk, 1958. Gr.-8°, 16 S. – Geh. DM —,30.

Biser, Eugen, *Das Licht des Lammes.* Hinblicke auf den Erhöhten. München, Kösel, 1958. Kl.-8°, 166 S. – Ln. DM 9,80.

Bitter, Wilhelm (Herausgeber), *Meditation in Religion und Psychotherapie.* Ein Tagungsbericht. Stuttgart, Klett, 1958. 8°, 371 S. und 12 Tafeln. – Ln. DM 17,80.

Bonaventura, *Alleingespräch über die vier geistlichen Übungen.* Lateinisch-Deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Josef Hosse. München, Kösel, 1958. Kl.-8°, 263 S. – Ln. DM 10,80.

Borgmann, Karl (Herausgeber), *Lorenz Werthmann.* Reden und Schriften. Freiburg, Lambertus-Verlag, 1958. 8°, 333 S. mit einem Bild und einer Schriftprobe. – Ln. DM 9,60.

Braun, Heinrich Suso, *Fasten-Epistel.* (Sammlung Sigma.) München, Ars Sacra, 1959. 10:18 cm, 31 S. – Geschenkausstattung DM 2,50.

Breysig, Kurt, *Gesellschaftslehre, Geschichtslehre.* Berlin, de Gruyter, 1958. 8°, XXIX und 229 S. – Ln. DM 30,—.

Burrows, Millar, *Mehr Klarheit über die Schriftrollen.* Neue Rollen und neue Deutungen nebst Übersetzung wichtiger jüngst entdeckter Texte. Aus dem Amerikanischen übertragen von Friedrich Cornelius. München, Beck, 1958. Gr.-8°, VIII und 375 S. und 1 Karte. – Geh. DM 20,—; Ln. DM 24,—.

Daniélou, Jean, *Qumran und der Ursprung des Christentums.* Aus dem Französischen übersetzt von Othmar Schilling. Mainz, Grünewald, 1958. Kl.-8°, 174 S. und 8 Bildseiten. – Ln. DM 8,25.

Diepgen, Paul, *Über den Einfluß der autoritativen Theologie auf die Medizin des Mittelalters.* (Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse. Jahrgang 1958,

Nr. 1.) Mainz, Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1958. Gr.-8°, 20 S. – Geh. DM 2,—.

Dumoulin, H., *Zen.* Geschichte und Gestalt. (Sammlung Dalp, Bd. 87.) Bern, Francke, 1959. Kl.-8°, 332 S. und 16 Tafeln. – Ln. DM 14,40.

Fischer, Henry, *Eucharistiekatechese und Liturgische Erneuerung.* Rückblick und Wegweisung. Mit einem Vorwort von J. A. Jungmann SJ. Düsseldorf, Patmos, 1959. 8°, 237 S. – Engl. Brosch. DM 14,60.

Franz von Assisi, *Die Werke: Sonnengesang, Testament, Ordensregeln, Briefe – Die Blümlein.* Übersetzt von Wolfram von den Steinen und Max Kirschenstein. (Rowohlts Klassiker, Italienische Literatur, Bd. 1.) Hamburg, Rowohlt, 1958. Kl.-8°, 184 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Giers, Joachim, *Die Gerechtigkeitslehre des jungen Suárez.* Edition und Untersuchung seiner römischen Vorlesungen de iustitia et iure. (Freiburger Theologische Studien, 72. Heft.) Freiburg, Herder, 1958. Gr.-8°, XVII und 258 S. – Kart. DM 24,—.

Glanz, Luzia, *Wen ich begnadigen will.* Christliche Daseinsform im Spiegel der Gegenwartsliteratur. (Die Hegge. Schriften zur christlichen Bildung. Heft 11.) Paderborn, Schöningh, 1958. Gr.-8°, 71 S. – Kart. DM 3,20.

Gobry, Ivan, *Franz von Assisi in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten.* (Rowohlts Monographien, 16.) Hamburg, Rowohlt, 1958. Kl.-8°, 174 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Gräffshagen, Stephan, *Heilige Abenteurer.* München, Pfeiffer, 1958. 8°, 224 S. und 52 zweifarbige Illustrationen. – Ln. DM 14,80.

Grollenberg, L. H., OP, *Bildatlas zur Bibel.* Deutsche Ausgabe von Hermann Eising. Vorwort von Johannes Hempel. 2. Auflage. Gütersloh, Bertelsmann, 1958. 27×36 cm, 160 S., über 400 Fotografien und Zeichnungen, 36 achtfarbige Karten. – Ln. DM 38,—.

Hörmann, Karl, *Handbuch der christlichen Moral.* Innsbruck-Wien-München, Tyrolia, 1958. 8°, 374 S. – Ln. DM 16,—.

Jacobi, Jolande, *Komplex, Archetypus, Symbol in der Psychologie C. G. Jungs.* Mit einem Vorwort von C. G. Jung. Zürich und Stuttgart, Rascher, 1957. 8°, XI und 223 S. und 5 Illustrationen. – Ln. DM 16,30.

Janssen, Otto, *Das Beziehungsgefüge der menschlichen Handlung und das Problem der Freiheit.* München/Basel, Reinhardt, 1958. Kl.-8°, 51 S. – Kart. DM 2,80.

Kassing, Altfrid Th., *Die Kirche und Maria.* Ihr Verhältnis im 12. Kapitel der Apokalypse. Düsseldorf, Patmos, 1958. 8°, 178 S. – Engl. Brosch. DM 22,50.

Katholische Schulbibel. Bearbeitet von Paul Bergmann, hrsg. von Otto Karrer, Bilder von Gebhard Fugel. München, Ars Sacra, 1958. 8°, 351 S., 94 Tiefdruckbilder, farbiges Titelbild, 2 übersichtliche Karten, 12 Fotos vom Heiligen Land. – Ln. DM 6.80.

von Korvin-Krasinski, Cyrill, OSB, *Über die Krisis des modernen Sondereigentumsbegriffes.* 2. vermehrte Auflage. (Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Sonderdruck, 4.) Freiburg/Schweiz, Paulusverlag, 1958. 8°, 36 S. – Geh. sfr. 3,30.

Krause, Wilhelm, *Die Stellung der frühchristlichen Autoren zur heidnischen Literatur.* Wien, Herder, 1958. Gr.-8°, 320 S. – Kart. DM 28,—.

Läpple, Alfred, *Kirchengeschichte in Dokumenten.* Sammlung kirchengeschichtlicher Quellen für Schule und Studium. Düsseldorf, Patmos, o. J. 8°, 478 S. – Ln. DM 19,80.

Liturgica, 2. (Scripta et Documenta, 10.) Barcelona, In Abbatia Montisserrati, 1958. Gr.-8°, XII und 482 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Liturgisches Jahrbuch. Vierteljahresheft für Fragen des Gottesdienstes. 7. Jahrgang, 1957. Hrsg. vom Liturgischen Institut. Münster, Aschendorff, 1957. Gr.-8°, 256 S. – Ln. DM 16,50.

Lortz, Joseph, *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung.* Eine geschichtliche Sinndeutung der christlichen Vergangenheit. 20. Auflage. Münster, Aschendorff, 1959. Gr.-8°, XXIII und 464 S. – Ln. DM 19,50.

Marshall, Bruce, *Der Pfarrer von Ars.* Deutsch von Ernst Sandner. Köln und Olten, Hegner, 1958. Kl.-8°, 98 S. – Ln. DM 7,80.

van der Meer, F., *Auf den Spuren des alten Europa.* Zwanzig Erinnerungen. Deutsch von Auguste Schorn. Köln, Bachem, 1958. Kl.-8°, 154 S. – Ln. DM 11,80.

Müller, Karl, *Geschichte der katholischen Kirche in Togo.* (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Siegburg, Nr. 4.) Kaldenkirchen, Steyler Verlagsbuchhandlung, 1958. Gr.-8°, 573 S. – Kart. DM 28,—.

Naegele, Beda, O. Carm. D., *Tage mit Gott.* München, Ars Sacra, 1958. 10,5:14,5 cm, 126 S. mit 8 Bildern nach Fra Angelico. – Ln. DM 6,40.

Newman, John Henry, *Gebetbuch.* Aus seinen Schriften gesammelt und übersetzt von Otto Karrer. München, Ars Sacra, o. J. 13:8 cm, 177 S. – Ln. DM 5,60.

O'Connor, Edward D., CSC, *The Dogma of the Immaculate Conception.* History and Significance. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1958. Gr.-8°, XX und 648 S. – $ 10,—.

Ogiermann, Helmut, *Materialistische Dialektik.* Ein Diskussionsbeitrag. (Wissenschaft und Gegenwart.) München-Salzburg-Köln, Anton Pustet, 1958. 8°, 275 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Oster, Heinrich, *Heilsplan und Seelsorge.* Aus dem Französischen übersetzt von Jean Keppi. Mainz, Grünewald, 1958. Kl.-8°, 112 S. – Ln. DM 5,90.

Paret, Rudi, *Symbolik des Islam.* (Symbolik der Religionen, hrsg. von Ferdinand Hermann.) Stuttgart, Hiersemann, 1958. Gr.-8°, 96 S. – Brosch. DM 18,—.

von Radecki, Sigismund, *Wort und Wunder.* Köln und Olten, Hegner, 1958. Kl.-8°, 135 S. – Ln. DM 9,80.

Rahner, Karl, *Visionen und Prophezeiungen.* 2., unter Mitarbeit von P. Th. Baumann SJ ergänzte Auflage. (Quaestiones disputatae, Bd. 4.) Freiburg, Herder, 1958. 8°, 107 S. – Engl. Brosch. DM 6,80.

Richomme, Agnes. *Die Heilige von Lourdes.* In Wort und Bild erzählt. Illustriert von Robert Rigot. Trier, Zimmer, o. J. Kl.-8°, 167 S. – Kart. DM 1,90.

Rudolph, Wilhelm, *Jeremia.* Handbuch zum Alten Testament. Hrsg. von Otto Eissfeldt. Erste Reihe, 12. 2., verbesserte Auflage. Tübingen, Mohr (Siebeck), 1958. Gr.-8°, XXIV und 301 S. – Brosch. DM 22,50; Hln. DM 26,—.

Sailer, Johann Michael und Karrer, Otto, *Lebensbetrachtung aus dem Glauben.* Bibliophile Ausgabe. (Sammlung Sigma.) München, Müller, 1958. 10:18 cm, 32 S. – Geschenkausstattung DM 2,50.

Schäfer, F. M., *Es ist Licht genug.* Gespräche über den Glauben und seine vergessene Tiefe. Innsbruck-Wien-München, Tyrolia, 1959. 8°, 307 S. – Ln. DM 13,80.

Schelkle, Karl Hermann, *Die Mutter des Erlösers.* Ihre biblische Gestalt. (Die Welt der Bibel. Hrsg. von E. Beck, W. Hillmann, E. Walter.) Düsseldorf, Patmos, 1958. Kl.-8°, 96 S. – Brosch. DM 5,80.

Scherer, Karl Maria, *Lebe im Heiligen Geist.* Christliche Gewissensbildung. Luzern/München, Rex-Verlag, 1958. 8°, 192 S. – Kart. DM 11,50; Ln. DM 13,50.

Schilling, Othmar, *Die Höhlenfunde vom Toten Meer. Ende, Anfang oder Übergang?* Der »Neue Bund von Damaskus« im Lichte der alttestamentlichen Verheißungen. Paderborn, Schöningh, 1958. 8°, 24 S. – Preis nicht mitgeteilt.

von Schmidt-Pauli, Elisabeth, *Gebete aus Leid und Traurigkeit.* München, Ars Sacra, 1958. 10:15,5 cm, 127 S. mit 6 Tiefdruckbildern nach Rembrandt. – Ln. DM 6,—.

Schulte, Caspar, *Maria, die Schutzfrau Europas einst und jetzt.* Die Überwindung des Materialismus in Ost und West. Ein Predigtzyklus. Köln-Müngersdorf, Verlag Wort und Werk, 1958. Kl.-8°, 64 S. – Brosch. DM 1,60.

Schulte, Caspar, *Probleme zu Beginn des Atomzeitalters.* Köln, Verlag Wort und Werk, 1958. Kl.-8°, 84 S. – Brosch. DM 2,40.

Siegmund, Georg, *Tier und Mensch.* Beitrag zur Wesensbestimmung des Menschen. Frankfurt, Knecht, 1958. 8°, 310 S. – Ln. DM 12,80.

Siegmund, Georg, *Wandelt im Lichte.* Predigten zum Kirchenjahr. Köln, Verlag Wort und Werk, 1958. 8°, 323 S. – Kart. DM 11,20; Ln. DM 14,80.

Siewerth, Gustav, *Das Sein als Gleichnis Gottes.* (Thomas im Gespräch, 2.) Heidelberg, Kerle, 1958. Kl.-8°, 81 S. – Kart. DM 3,20.

Steffes, Johann Peter, *Glaubensbegründung.* Christlicher Gottesglaube in Grundlegung und Abwehr. Hrsg. von Ludwig Deimel. I. Band: Methodische und geschichtliche Einführung. Anthropologische Grundlegung. Religionsphilosophie. Mainz, Grünewald, 1958. Gr.-8°, XXIV und 639 S. – Subskriptionspreis DM 39,80; Ln. DM 44,50.

Stiegler, Anton, *Der kirchliche Rechtsbegriff.* Elemente und Phasen seiner Erkenntnisgeschichte. München und Zürich, Schnell & Steiner, 1958. Gr.-8°, XVI und 171 S. – Brosch. DM 9,80.

Therese vom Kinde Jesu, *Selbstbiographische Schriften.* Authentischer Text. Ins Deutsche übertragen von O. Iserland und C. Capol. Geleitwort von Hans Urs von Balthasar. Einsiedeln, Johannes Verlag, 1958. 8°, XVI und 290 S. – Ln. DM 14,80.

[Theresia von Lisieux], *Die letzten Worte der Theresia Martin.* (Kreuzring-Bücherei, 14.) Trier, Zimmer, o. J. Kl.-8°, 127 S. – Kart. DM 1,90.

Undset, Sigrid, *Und wär dies Kindlein nicht geboren.* Bibliophile Ausgabe. (Sammlung Sigma.) München, Müller, 1958. 10:18 cm, 32 S. – Geschenkausstattung DM 2,50.

De Vaulx und Deville, Ch., *Die Zeugen des Gottessohnes.* Die Frohbotschaft nach Markus, Matthäus und Lukas. Aus dem Französischen übertragen von A. Baum. (Die Welt der Bibel. Hrsg. von E. Beck, W. Hillmann, E. Walter.) Düsseldorf, Patmos, 1958. Kl.-8°, 108 S. – Brosch. DM 5,80.

Venard, J., CJM, *Israel in der Geschichte.* Aus dem Französischen übertragen und bearbeitet von E. Beck. (Die Welt der Bibel. Hrsg. von E. Beck, W. Hillmann, E. Walter.) Düsseldorf, Patmos, 1958. Kl.-8°, 92 S. – Brosch. DM 5,80.

Ziegler, Adolf W., *Neue Studien zum ersten Klemensbrief.* München, Manz, 1958. Gr.-8°, 144 S. – Brosch. DM 10,80.

RUDOLF BULTMANN

Theologie des Neuen Testaments

(Neue theologische Grundrisse)

3., durchgesehene und ergänzte Auflage. 1958. XVI, 612 Seiten. Lw. DM 28,—

»Das Buch ist in allem Wesentlichen das alte geblieben. Hinzugekommen sind einzelne ergänzende Hinweise, darunter auch solche auf die in den Höhlen am Toten Meer entdeckten Texte. Die Entdeckung dieser Texte hat mich nicht zu stärkeren Eingriffen in meine Darstellung veranlaßt. Ihre Bedeutung für die Interpretation des NT wird m. E. vielfach überschätzt. Reichlich ergänzt sind die Literaturhinweise.« *Aus dem Vorwort*

»Dieses Werk hat es nicht nötig, gerühmt zu werden; es spricht für sich durch seine Sachlichkeit. Gerade da, wo sich kritische Fragen erheben, verstärkt sich der Eindruck der bis ins Detail sorgsamen Arbeit, der Fülle des eingearbeiteten Stoffes, der Präzision der Fragestellungen. Die Darstellung ist in Gliederung und Diktion meisterhaft . . . Die gestellten Fragen wollen zeigen, welche Fülle von Anregungen das Buch gibt. Aber nicht nur Anregungen, sondern Erkenntnisse, an denen die Forschung nicht vorbeigehen kann. Es wird seine Wirkung tun, schon um der Unbestechlichkeit seines Forschens willen.«

H. Conzelmann in Zeitschrift für Kirchengeschichte Bd. 66, Heft 1/2

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

Eucharistie-katechese und Liturgische Erneuerung

Rückblick und Wegweisung · Von Henry Fischer

Die Eucharistiekatechese hat – veranlaßt durch die Kommunionbewegung Pius' X. und die Liturgische Bewegung – in den ersten vier Jahrzehnten unseres Jahrhunderts eine tiefgreifende Wandlung erfahren. Die sorgfältige Untersuchung dieser Vorgänge führt in diesem Werk zu erstaunlichen Aspekten für die Beurteilung der gegenwärtigen Eucharistiekatechese. Fehlentwicklungen werden deutlich, ein klar umrissener Raum wird freigelegt, in dem allein echte Lösungen zu finden sind. So gewinnt dieses Buch aus der Rückbesinnung einen Weg für Gegenwart und Zukunft.

Mit einem Vorwort von Prof. J. A. Jungmann S. J.
237 Seiten, engl. Broschur 14,60 DM

PATMOS-VERLAG · DÜSSELDORF